Ludwig Feuerbachs

Religionstheorie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Theologischen Lizentiatenwürde

der

Theologischen Fakultät der Universität Leipzig

vorgelegt von

Olga Tugemann.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Reichenberg 1915.

Vorliegende Arbeit ist der 1. Teil einer Dissertation, die zum Zweck der Erwerbung des Lizentiatengrades der Theologischen Fakultät in Leipzig vorlag und von ihr angenommen wurde. Die ganze Dissertation trägt den Titel: Ludwig Feuerbachs Religionstheorie, dargestellt und beurteilt.

Gebrüder Stiepel, G. m. b. H., Reichenberg i. B.

Literatur.

Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke. Leipzig 1849.

E. Zeller, Theol. Jahrbücher 1843: Das Wesen des Christentums von Ludwig Feuerbach.

J. Müller, St. u. Kr. 1842, 1. Heft.

Fr. Jodl, Ludwig Feuerbach. Stuttgart 1904.

Adolf Kohut, Ludwig Feuerbach. Sein Leben und seine Werke. 1909.

Geschichten der Philosophie und Lehrbücher der Dogmatik.

K. Girgensohn, Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee. Leipzig 1903.

William James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Deutsch von G. Wobbermin. Leipzig 1907.

Kurt Leese, Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik Ludwig Feuerbachs. Leipzig 1912.

E. Troeltsch, Die Selbständigkeit der Religion.

— Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Tübingen 1905.

Fr. Traub, Theologie und Philosophie 1910.

Steinmann, Die Frage nach Gott. Z. Th. K. 1901.

— Die lebendige Persönlichkeit Gottes, seine Immanenz und Transzendenz. Z. Th. K. 1904.

H. Höffding, Religionsphilosophie.

Simmel, Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion. Z. f. Phil. und phil. Krit. 1902.

E. Kinast, Beiträge zur Religionspsychologie. Erlangen 1900 (Dissertation).

Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie. Berlin 1893.

Ed. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik. 1900.

Inhalt.

Einleitung.

Seite

Bestimmung der Aufgabe vom Material der Arbeit her 5
Verhältnis zu Hegel. Feuerbachs eigene erkenntnistheoretische und ontologische Anschauungen 7
Ziel und Methode der Arbeit Feuerbachs 17

I. Die Religion im allgemeinen.

Der subjektive Grund der Religion: Das Abhängigkeitsgefühl . . . 18
Furcht und Freude, Äußerungsformen des Abhängigkeitsgefühls . . 18
Das Korrelat des Abhängigkeitsgefühls ist der Wunsch, die Abhängigkeit aufzuheben 20
Die Natur der objektive Grund der Religion, zugleich ihr Gegenstand. Nähere Bestimmung der Natur, sofern ihr religiöse Bedeutung zukommt 20
Die Wurzel des Abhängigkeitsgefühls in der Egoismus 22
Gottes Eigenschaften sind ursprünglich Eigenschaften der Natur . . . 25
Die vom Wunsch beseelte Einbildungskraft wandelt die Natur zu einem lebendigen Wesen um 26
Der theogone Wunsch 29

II. Das Christentum.

Die Umwandlung des religiösen Gegenstandes bei der Entwicklung der Naturreligion zur Geistesreligion 34
Das Wesen des Menschen im allgemeinen 36

1. Das wahre, d. i. anthropologische Wesen der Geistesreligion. 40

Gott als das Wesen des Verstandes (und als moralisches Wesen oder Gesetz) 41
Feuerbachs Grundsätze bei der anthropologischen Erklärung der christlichen Dogmen 43
Das Geheimnis der Inkarnation oder Gott als Herzenswesen . . . 44
Das Geheimnis des leidenden Gottes 45
Das Mysterium der Dreieinigkeit und der Muttergottes 45
Das Geheimnis des Logos und göttlichen Ebenbildes 48
Das Geheimnis des welterschaffenden Prinzips in Gott 48
Das Geheimnis der (Vorsehung und) Schöpfung aus nichts 50
Das Geheimnis des Glaubens — das Geheimnis des Wunders . . 51
Die Allmacht des Gemüts oder das Geheimnis des Gebets 53
Das Geheimnis der Auferstehung und der übernatürlichen Geburt 53
Das Geheimnis des christlichen Christus oder des persönlichen Gottes 54
Der Unterschied des Christentums vom Heidentum 55
Der christliche Himmel oder die persönliche Unsterblichkeit 57
Der wesentliche Standpunkt der Religion 58

2. Das unwahre, d. i. theologische Wesen der Religion. 59

Der Widerspruch in der Existenz Gottes 59
Der Widerspruch in der Offenbarung Gottes 60
Der Widerspruch im Wesen Gottes 61
Der Widerspruch in der Trinität 65
Der Widerspruch in den Sakramenten 65
Der Widerspruch von Glaube und Liebe 67

Einleitung.

Bestimmung der Aufgabe vom Material der Arbeit her.

Wenn es gilt, philosophische Gedanken darzustellen, dann ist man vor die Wahl gestellt: genetische oder systematische Darstellung? Die Entscheidung kann nur von Fall zu Fall getroffen werden. Sie wird sich richten müssen nach dem Ziel der Arbeit und nach der Beschaffenheit des zu verarbeitenden Materials.

Das Ziel unserer Arbeit, das in der Fassung des Themas gegeben ist, würde uns kaum zu einer Entscheidung führen. Wohl aber rät die Beschaffenheit des Materials *zur systematischen Darstellung*[1]) der religions-philosophischen Gedanken Feuerbachs.

Feuerbach hat in seiner philosophischen Entwicklung mehrere Phasen durchlaufen — Ed. v. Hartmann zählt deren sogar fünf;[2]) aber von einer *einschneidenden* Bedeutung[3]) ist doch nur sein Bruch mit dem Intellektualismus Hegels und die Zuwendung zum Empirismus geworden. Alle anderen Veränderungen seiner philosophischen Anschauungen sind unter dem Gesichtspunkte der Entwicklung, des Ausbaues zu verstehen. Jene prinzipielle Scheidung aber hatte Feuerbach schon vollzogen, als er die Werke schrieb, welche für die Darstellung seiner religions-philosophischen Anschauung in Betracht kommen.[4])

Nachdem sich Feuerbach 1839 in den Schriften: „Philosophie

---

[1]) Damit soll nicht ausgeschlossen sein, daß gelegentlich zur psychologischen Verständlichmachung auf seine philosophische Entwicklung zurückgewiesen wird. Vgl. Jodl, Ludwig Feuerbach, S. 21.

[2]) Ed. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik 1900, II. S. 437 ff.: bis 1824 Theist, 1824—1839 Pantheist, seit 1839 Anthropologist; seit 1845 unterbaut er seinen anthropologistischen Standpunkt durch Materialismus und Naturalismus.

[3]) Die Episode seiner theistischen Anschauungsweise kann übergangen werden, denn sie kommt für seine Schriften direkt gar nicht mehr in Betracht.

[4]) Der Zeit des Hegelschen Einflusses auf ihn gehören hauptsächlich *geschichts*philosophische Werke und kritische Behandlungen zeitgenössischer philosophischer Schriften an; 1833 Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza. 1835 Kritik des Anti-Hegel. 1837 Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie. 1838 Kritik des Idealismus. 1838 Pierre Bayle . . . Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit. Vorangegangen waren 1828 seine Dissertation: De ratione una, universali, infinita. 1830 Todesgedanken. Mit einem Anhang: Satirisch-theologische Distichen.

und Christentum" und „Kritik der Hegelschen Philosophie" von der spekulativen Philosophie losgesagt hatte, ließ er 1841 „Das Wesen des Christentums" erscheinen, das grundlegende Werk seiner Religionsphilosophie.

Sein neues philosophisches Prinzip bringt er zunächst zur Darstellung an einem konkreten religions-geschichtlichen Stoffe;[5]) dann erst spricht er es in allgemein philosophischer Form in seinen beiden philosophischen Programmschriften aus, in den „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie" 1842 und in den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" 1843.

Mit diesen Schriften hat Feuerbachs neue Entwicklung der Hauptsache nach ihren Abschluß gefunden. Er hat seine Grundgedanken erarbeitet, die in den folgenden Jahren nur noch unterbaut und ausgebaut werden.

Eine notwendige Ergänzung seines grundlegenden religions-philosophischen Werkes bilden die „Vorlesungen über das Wesen der Religion", die er im Revolutionsjahre in Heidelberg gehalten hat (und die 1851 im Druck erschienen sind). Sie haben zur Grundlage eine kleine, schon 1845 erschienene Schrift über „Das Wesen der Religion" und sind wie schon diese dazu bestimmt, eine Lücke auszufüllen, die in den im „Wesen des Christentums" ausgesprochenen Gedanken geblieben war.[6])

In seinem letzten religions-philosophischen Werke, der „Theogonie", vom Jahre 1857 bringt Feuerbach nichts wesentlich über den Gedankenkreis der vorgenannten Werke Hinausgehendes. Dasselbe gilt von den kleineren religions-philosophischen Schriften, die zwischen dem ersten und dem letzten großen religions-philosophischen Werke liegen. In der „Theogonie" wird die Richtigkeit seiner Grundüberzeugungen an einem breiten Material aus der griechischen, römischen, jüdischen und christlichen Religions-Geschichte zu erweisen versucht, in diesen kleineren Schriften ein einzelner Gedanke eingehender herausgearbeitet (z. B. „Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers" 1844; „Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie" 1846).

In der Hauptsache werden demnach unserer Darstellung der religions-philosophischen Gedanken Feuerbachs die „Vorlesungen über das Wesen der Religion" (für die allgemeine Religions-Theorie) und „Das Wesen des Christentums" (für die am Christentum durchgeführte Theorie) zugrunde liegen; auf alle übrigen Schriften wird

[5]) Vgl. Vorw. z. 2. Aufl. d. W. d. Chr., gegen Ende: „Meine Schrift enthält . . . . . das und zwar in concreto entwickelte Prinzip einer neuen, nicht schul-, aber menschgerechten Philosophie."

[6]) Vgl. 3. Vorl. üb. d. W. d. R.

nur gelegentlich zurückgegriffen werden, zur Verstärkung oder Ausführung und Verdeutlichung von Gedanken, die in jenen Werken schon ausgesprochen oder angedeutet sind.

Diese kurzen Ausführungen wollten zeigen, wie die Art des vorliegenden Materials selbst darauf führt, Feuerbachs Anschauungen nicht in ihrer Entwicklung zu verfolgen, sondern das Ergebnis dieser Entwicklung im Zusammenhange seiner Gedanken zu betrachten.

Das dürfte schließlich auch im Interesse der Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Darstellung liegen.

Verhältnis zu Hegel. Feuerbachs eigene erkenntnistheoretische und ontologische Anschauungen.

Die erste Aufgabe der Darstellung von Feuerbachs religionsphilosophischen Gedanken wird aber sein müssen, den Hintergrund aufzuzeigen, von dem sie sich abheben. Nur so wird ihr volles Verständnis und damit ihre allseitige Beurteilung möglich. Denn wie sie entstanden und niedergeschrieben sind im Gegensatz gegen seine Zeit, so können sie auch nur aus diesem Gegensatz heraus verstanden werden.

Feuerbachs Auseinandersetzung mit der herrschenden Philosophie ist eine Auseinandersetzung mit Hegel. In Hegel war die spekulative Entwicklung, die sich in der deutschen Philosophie nach Kant mit Fichte und Schelling vollzogen hatte, zum Abschluß gekommen, in ihren Folgerungen ausgereift. „Die historische Notwendigkeit und Rechtfertigung der neuen (= eigenen) Philosophie knüpft sich daher hauptsächlich an die Kritik Hegels an.“[7])

Vor allem wendet sich Feuerbach gegen Hegels Vermengung des göttlichen und menschlichen Denkens.

Für Hegel war die Religion das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes. Im menschlichen Bewußtsein um Gott kommt Gott zu seinem Bewußtsein, Gottes Wissen von sich ist nur das Wissen des Menschen von Gott. Der Mensch aber hat sein Wesen in Gott.

Das empfindet Feuerbach als einen unerträglichen Widerspruch. Wenn Gott nur im Denken und Wissen des Menschen von ihm denkt und von sich weiß, dann hat er eben keine von diesem menschlichen Denken unabhängige Existenz, dann ist er nur ein Gedanke des Menschen. Denn das Kennzeichen einer wirklichen Existenz ist das Außer-dem-Menschen-sein.

Einsetzend bei der Subjektlosigkeit des absoluten, göttlichen Geistes biegt nun Feuerbach den Panlogismus Hegels zum Anthropologismus um. „Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich, von seinem eigenen Wesen. Nur die Einheit des Wesens und Bewußtseins ist Wahrheit.

[7]) Grundsätze § 19.

Wo das Bewußtsein Gottes, da ist auch das Wesen Gottes — also im Menschen. Im Wesen Gottes wird dir nur dein eigenes Wesen Gegenstand, tritt nur *vor* dein Bewußtsein, was *hinter* deinem Bewußtsein liegt."[8])

Feuerbach ist überzeugt, daß er mit dieser Gegensetzung nur die eine Tendenz der Hegelschen Gedanken gegen die andere, ihr widersprechende, aber im System mit ihr friedlich vereinte, ausgespielt hat, daß er Hegels Philosophie durch diese bewußt einseitige Forderung erst vom inneren Widerspruch befreit hat; daß er sie aufheben mußte, weil er sie zu Ende gedacht hat.[9])

„Kehre es um, so hast du die Wahrheit!"[10]) Mit diesem Wort hat er selbst am besten sein Verhalten gegenüber Hegels Philosophie bezeichnet. Alle übrigen Antithesen, die nun mit Notwendigkeit aus der eben besprochenen folgen, sind eine Illustration dieses Wortes.

So wie Hegel das Wesen der Religion verstand, mußte er eine inhaltliche Gleichheit von Philosophie und Religion lehren. Die Verschiedenheit konnte sich nur auf die Form erstrecken. Die absolute Wahrheit wird von der Philosophie rein gedanklich erfaßt, von der Religion dagegen im vorstellungsmäßigen Bilde.

Dagegen hebt nun Feuerbach die nicht nur formelle sondern auch inhaltliche, *wesentliche Verschiedenheit von Philosophie und Religion hervor*.[11])

Die sinnliche Vorstellung läßt sich von der Religion gar nicht loslösen, sie ist nicht nur Schale, Form, sondern Kern, Inhalt, das Wesen der Religion selbst.[12]) Denn nicht abstrakte Gedanken und Vernunftgesetze machen die Religion aus, sondern Gemüt und Einbildungskraft.

---

[8]) W. d. Chr. S. 311.
[9]) Grundsl. §§ 19—22.
[10]) W. d. Chr. S. 311.
[11]) „Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit" 1839; ferner z. B. Vorw. z. 1. Aufl. d. W. d. Chr.: „Es versteht sich allerdings von selbst, daß Philosophie und Religion im allgemeinen, d. h. abgesehen von ihrer spezifischen Differenz, identisch sind, weil es ein und dasselbe Wesen ist, welches denkt und glaubt, auch die Bilder der Religion zugleich Gedanken und Sachen ausdrücken, ja, daß jede bestimmte Religion . . . . . auch zugleich eine Denkweise ist." Aber nicht das mit der Vernunft Gemeinsame, sondern die spezifische Differenz macht das Wesen des Glaubens aus.
[12]) Vgl. „Philosophie und Christentum". Schon 1830 taucht dieser Gedanke auf in den theologisch-satirischen Distichen: „Form ist Wesen. Darum vertilgst du den Inhalt des Glaubens, wenn du die Vorstellung tilgst, seine geeignete Form." (Zitiert in der 2. Vorles.) Auch so schon in der Kritik der christlichen oder „positiven" Philosophie 1838, S. 133 f. Vgl. Vorw. z. 1. Aufl. d. W. d. Chr.

Die Verschiedenheit des Inhalts von Philosophie und Religion hängt zusammen mit der Verschiedenheit des Zwecks beider. Die Philosophie will erkennen, die Religion will Gemütsbedürfnisse befriedigen.[13]) „Die Religion ist die Beziehung des Subjekts zum Objekt, welche in der Beziehung auf den Gegenstand lediglich nur eine Beziehung des Menschen auf sich selbst ..... ausdrückt, die Philosophie dagegen die Beziehung des Subjekts zum Objekt, welche in der Beziehung auf den Menschen ..... lediglich nur eine Beziehung auf den Gegenstand ausdrückt."[14])

Das Erste, Notwendigste ist also die reinliche Scheidung von Philosophie und Religion. Erst wenn die Philosophie aufhören wird, beides zu sein, Philosophie und Religion, wird sie aufhören, keines von beiden zu sein, weder Philosophie noch Religion, wird sie nicht mehr gläubiger Unglaube oder ungläubiger Glaube sein.[15]) Dann wird sie auch nicht mehr, um die Religion mit sich in Einklang zu bringen, die Religion ihres eigentlichen, wesentlichen Inhaltes berauben.[16])

Soll die Verquickung der Philosophie mit der Religion aufhören, so muß die Philosophie auch einen anderen Ausgangspunkt nehmen als die spekulative Philosophie.

Hegel stellt an den Anfang das Absolute.

Dieses „Absolute" — sagt Feuerbach — ist ein Begriff, welcher der Theologie entliehen ist. In der verschiedensten Weise spricht er es immer wieder aus, daß der Hegelsche „absolute Geist" der „abgeschiedene Geist" der Theologie ist, der in der Philosophie noch als Gespenst umgeht. Er ist nichts anderes als der endliche Geist, aber abstrakt gedacht, ohne seine endlichen Bestimmungen; Geist schlechthin, aber hingestellt als ein Wesen; er ist ein Begriff voller Unklarheit und „rationeller Mystik", schlecht geeignet zum Grundpfeiler einer Philosophie.[17])

Die widerspruchsvolle Unklarheit, durch die der grundlegende Begriff der Hegelschen Philosophie bedrückt wird, kommt besonders darin zum Ausdruck, daß von diesem absoluten Geiste ein qualitätsloses Sein ausgesagt wird. Denn darauf läuft es hinaus, wenn die einzelnen Inhaltsbestimmungen des absoluten Geistes erst in der geschichtlichen Entwicklung Wirklichkeit werden. Auf der Stufe des An-Sich-Seins wird dem absoluten Geiste nur das reine Sein als

[13]) „Zur Charakteristik der Schrift Philosophie und Christentum"; oft im W. d. Chr.

[14]) üb. Phil. u. Christ. S. 181.

[15]) Schon in der „Kritik d. christl. oder posit. Phil." 1838, S. 131; vgl. Vorw. z. 1. Aufl. d. W. d. Chr.

[16]) Vorw. z. 2. Aufl. d. W. d. Chr.

[17]) Vorl. Thes. öfters; Grundsätze §§ 4—6, 19—21, 23.

Prädikat zugesprochen; dieses ist aber ein völlig leerer Begriff. Was bleibt denn von einem Wesen — fragt Feuerbach — wenn jede Eigenschaft, jedes andere Prädikat als das „Ist" weggelassen wird; was ist noch dieses bloße „Ist"?[18])

Mit den Bestimmungen ist das Wesen selbst aufgehoben. In dem absoluten Geiste ist die Grenze zwischen Sein und Nichtsein verwischt.[19]) „Das Sein ist kein allgemeiner, von den Dingen abtrennbarer Begriff". Es kann nur mittelbar gedacht werden durch das, was das Wesen eines Dinges ausmacht. Das Sein nach Abzug aller wesentlichen Qualitäten der Dinge ist ein Sein ohne Wesen des Seins, nur noch die Vorstellung, der Gattungsbegriff des Seins.[20])

Dem metaphysischen Ausgangspunkte Hegels setzt Feuerbach seinen empirischen entgegen. „Der Anfang der Philosophie ist nicht Gott, nicht das Absolute, nicht das Sein als Prädikat des Absoluten oder der Idee — der Anfang der Philosophie ist das Endliche, das Bestimmte, das Wirkliche."[21])

Mit dem metaphysischen Ausgangspunkte hing bei Hegel die spekulative Methode der Begriffsentwicklung zusammen; sie macht ihm die Gleichsetzung von Denken und Sein möglich. Jeder Begriff drängt dazu, seinen Gegensatz zu denken. Nach Thesis und Antithesis aber entsteht das logische Bedürfnis, beide Begriffe in einem höheren Begriffe zusammenzufassen, „aufzuheben". Diese dialektische Entwicklung der Begriffe ist zugleich die Entwicklung des Weltgeschehens. Das Denken der Welt ist das Zeugen der Welt. Aus dem Verstande, der bei Kant nur der „Gesetzgeber der Natur" war, ist geradezu der Schöpfer der Natur geworden.

Diesem auf die Spitze getriebenen Intellektualisums und Begriffsrealismus Hegels setzt Feuerbach seinen Sensualismus und Nominalismus entgegen. Er bekämpft die Gleichsetzung von Begriff und Wirklichkeit und bindet das Denken an die sinnliche Wahrnehmung. Die Begriffe sind nicht vor den Einzeldingen, sondern nur Abstraktionen von diesen, gewinnen in diesen erst ihre Wirklichkeit. Nicht das Allgemeine, sondern nur das Individuelle, Bestimmte hat Wirklichkeit.[22]) Das gesteht auch indirekt die spekulative Philosophie ein; denn nach ihr kommt der unendliche Geist erst in seinem Eingehen ins Endliche, Bestimmte zum Bewußtsein. Was heißt das anders, als daß er erst in seinem Bestimmtwerden Wirklichkeit erhält?[23])

[18]) Grundsätze § 46.
[19]) W. d. Chr. S. 41.
[20]) Grundsätze §§ 27, 23, 24; vgl. W. d. Chr. S. 41.
[21]) Vorl. Thes. S. 252/253.
[22]) Vorl. Thes. S. 252/253.
[23]) Vorl. Thes. S. 252.

Das Allgemeine ist ein Gedachtes und als solches kann es kein Bestimmtes aus sich hervorgehen lassen. Denn das Denken erzeugt kein Sein. „Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken." Sein ist ein letztes Unableitbares, hat seinen Grund in sich.[24])

Das absolute, d. h. isolierte, von der Sinnlichkeit abgesonderte Denken, kommt nicht über die formale Gleichheit mit sich selbst hinaus. Denn es hat kein anderes Kriterium der Wahrheit, als daß etwas nicht dem Denken widerspricht. Dieses rein formale, subjektive Merkmal kann aber nicht darüber entscheiden, ob die gedachte Wahrheit auch eine wirkliche Wahrheit ist. Hierüber vermag allein die Wahrnehmung der Sinne zu entscheiden. „Nur durch die Sinne wird ein Gegenstand im wahren Sinne gegeben, nicht durch das Denken." Ein wirkliches Objekt ist nur da, wo ein auf uns wirkendes Wesen ist, wo unsere Selbsttätigkeit an der Tätigkeit eines anderen Wesens ihren Widerstand findet. „Nur da ....., wo ich leide, entsteht die Vorstellung einer außer mir seienden Aktivität, d. i. Objektivität.[25])

So kann das Denken, wenn es Erkenntnis werden soll, die Anschauung nicht entbehren; aber auch die bloße Anschauung ist nicht ohne weiters Erkenntnis, auch sie bedarf noch eines anderen, des Denkens. Denken und Anschauung sind aufeinander angewiesen. „Die Anschauung für sich hat keine Grundsätze, das Denken für sich kein Leben."[26])

Der Satz Feuerbachs erinnert an den Satz Kants: „Begriffe ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." In der Kantschen Auffassung liegt aber in dem Gedanken des gesetzgebenden Verstandes für Feuerbach die Möglichkeit einer zu starken Verselbständigung des Geistigen. Nur dann ist es berechtigt, zu sagen, daß wir mit den Sinnen das Buch der Natur wohl lesen, aber es nicht durch die Sinne verstehen, wenn zugleich die Vorstellung fern gehalten wird, als trügen wir durch den Verstand erst Sinn in die Natur hinein; denn wir übersetzen und interpretieren nur das Buch der Natur. „Die Worte, die wir mit den Sinnen darin lesen, sind keine willkürlichen Zeichen, sondern bestimmte, sachgemäße, charakteristische Ausdrücke.[27])

Diese Gedanken setzt Feuerbach seiner früheren Anschauung entgegen, und gerade aus dieser Entgegensetzung werden sie uns noch deutlicher. Gegen Dorguth („Kritik des Idealismus") hatte er einst

[24]) Vorl. Thes. S. 263.
[25]) Grundsätze § 32.
[26]) Grundsätze § 48.
[27]) Wid. d. Dualism., am Ende.

ausgeführt: „Wir kommen vermittelst der Sinne zu Verstande, sie reizen zum Denken — aber wir bekommen nicht den Verstand von den Sinnen. Die Sinne geben uns Rätsel auf, aber die Lösung, den Verstand, geben sie uns nicht.“[28]) Nimmt man das Denken weg, so sind die Gegenstände der Sinne nichts anderes als sinnlose Bilder und Zeichen.[29])

Diese Sätze lassen scharf erkennen, worauf es Feuerbach ankommt: die Natur, abgesehen vom menschlichen Denken, stellt kein Chaos dar, nicht der Verstand schafft erst aus dem Chaos eine Welt, sondern die Gesetze, nach denen der Verstand die Sinnlichkeit deutet, haben eine innere Beziehung zu der vorgefundenen Wirklichkeit. Deshalb steht für Feuerbach auch nicht hinter der Natur ein „Ding an sich“, an welches das Erkennen nicht herankommen kann, sondern die Dinge und Wesen können vom menschlichen Verstande so gedacht, so erkannt werden, wie sie sind. „Die Philosophie ist die Erkenntnis dessen, was ist.“[30])

Mit diesen letzten Ausführungen haben wir schon die ontologischen Anschauungen Feuerbachs gestreift. Wir wenden uns nun diesen zu.

Bisher haben wir nur auf die erkenntniskritische Verwendung der Sinnlichkeit hingewiesen. Damit ist aber bereits eine Scheidung vollzogen, die — wenn sie auch der analytischen Darstellung zugestanden werden muß — bei Feuerbach nicht vorliegt. Ihm ist die Sinnlichkeit ungeschieden beides: erkenntniskritisches und ontologisches Prinzip.[31]) Sie ist nicht nur Quelle der Erkenntnis, sondern alleinige, erschöpfende Wirklichkeit. „Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit oder als Wirkliches ist das Wirkliche als Objekt des Sinnes, ist das Sinnliche. Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch, nur ein sinnliches Wesen ist ein wahres, ein wirkliches Wesen.“[32])

Sinnlichkeit ist ihm ein umfassenderer Begriff als der Begriff des Sinnlichen im Gegensatz zum Geistigen. Er versteht vielmehr darunter die von uns vorgefundene Einheit des Materiellen und Geistigen; als solche setzt er sie der Wirklichkeit gleich.[33])

[28]) Philosophische Kritiken u. Grundsätze S. 151.
[29]) Ebd.
[30]) Vorl. Thes. S. 254.
[31]) Wir sagen „ungeschieden“, um anzudeuten, daß einerseits mit dem einen das andere gegeben ist und daß andererseits nichts über die Art des Zusammenhanges — etwa das eine die Folge des andern — gesagt wird.
[32]) Grundsätze § 32.
[33]) 2. Vorl. S. 15.

Diese Wirklichkeit, dieses allein wahre Sein ist in Raum und Zeit gegeben und davon unablösbar. Raum und Zeit sind keine bloßen Erscheinungsformen, sondern die Existenzformen alles Wesens, Gesetze des Seins wie des Denkens. Allein die Existenz in Raum und Zeit ist wirkliche Existenz. Die Verneinung von Raum und Zeit ist immer nur die Verneinung ihrer Schranken, nicht die Verneinung ihres Wesens. „Eine zeitlose Empfindung, ein zeitloser Wille, ein zeitloser Gedanke, ein zeitloses Wesen sind Undinge.[34])

Also die in Raum und Zeit gegebene Sinnlichkeit ist das wesentliche Merkmal einer objektiven, nicht nur gedanklichen Existenz.[35]) Denn Wirklichkeit ist nur, was keines Beweises bedarf, das, was durch sich selbst gewiß ist, was zur Anerkennung, daß es ist, zwingt. „Das schlechthin Entschiedene, das schlechthin Unzweifelhafte, das Sonnenklare" ist aber nur das Sinnliche. „Nur wo die Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und Streit auf. Das Geheimnis des unmittelbaren Wissens ist die Sinnlichkeit."[36])

Freilich muß erst der Mensch lernen, die Dinge zu sehen und zwar so zu sehen, wie sie sind. Dieses Sehen ist nicht eine platte Selbstverständlichkeit, sondern es ist geradezu Aufgabe der Philosophie, das den ungebildeten Augen Unsichtbare sichtbar zu machen.[37]) Richtig wird der Mensch erst dann die Wirklichkeit erfassen, wenn er es gelernt hat, einen Sinn durch den andern zu prüfen und zu korrigieren. Alles sagen die Sinne, „aber um ihre Aussagen zu verstehen, muß man sie verbinden. Die Evangelien der Sinne im Zusammenhange lesen heißt: denken."[38])

Hier ist auch der Ort, zu zeigen, wie sich für Feuerbach das Verhältnis von Geistigem und Sinnlichem gestaltet. Das Geistige ist nichts außer dem Sinnlichen und ohne das Sinnliche. Der Geist ist nur die Essenz, der Sinn, der Geist der Sinne. Der Geist verhält sich zu den Sinnen wie die Gattung zu den Arten; der Sinn ist universell und unendlich, aber nur auf seinem Gebiete; der Geist ist schlechthin universell, auf kein bestimmtes Gebiet beschränkt; er ist die Zusammenfassung, die Einheit der Sinne. Als diese ist er aber doch nur das Wesen der Sinnlichkeit.[39]) Wir finden nur dann keinen Geist, keine Vernunft im Sinnlichen, wenn wir zuvor den Verstand von den Sinnen abtrennen.[40])

---

[34]) Grundsätze § 44. Vorl. Thes. S. 255.
[35]) Grundsätze § 7.
[36]) Grundsätze § 38.
[37]) Grundsätze § 43.
[38]) Wid. d. Dualism. S. 379.
[39]) Wid. d. Dualism. S. 376 f.; Grundsätze § 53: „Universeller Sinn ist Verstand, universelle Sinnlichkeit Geistigkeit".
[40]) Grundsätze § 42; vgl. § 43. — Die Schwierigkeit der Ableitung des Geistes aus der Natur stammt nach Feuerbach nur daher, daß man auf

Diese letzten Ausführungen über den Begriff der Sinnlichkeit und über ihr Verhältnis zum Geistigen waren notwendige Unterbrechungen des Hauptgedankenganges. Wir wenden uns wieder diesem zu.

Selbst auf dem Standpunkte, der die Wirklichkeit gleichsetzt der Sinnlichkeit im Feuerbachschen Sinne, ist noch eine doppelte Stellung möglich, je nachdem das Verhältnis der erfahrbaren Wirklichkeit zur Gesamtwirklichkeit gedacht wird. Stellt man sich dieses als das Verhältnis zweier Kreise vor, so kann man entweder annehmen, daß der kleinere Kreis, die erfahrbare Wirklichkeit, von dem größeren Kreise, der Gesamtwirklichkeit, umschlossen wird, oder man denkt sich die Umfänge beider Kreise zusammenfallend. Feuerbach vertritt die zweite Anschauung und weist die erste entschieden ab. Organisches und Unorganisches stehen in notwendigem Zusammenhang miteinander.[41]) Deshalb ist es eine Einbildung, anzunehmen, daß der Mensch mehr erkennen würde, wenn er mehr Organe besäße. „Der Mensch hat gerade soviel Sinne, als eben notwendig ist, um die Welt in ihrer Totalität zu fassen." „Die Natur versteckt sich nicht, sie drängt sich mit aller Gewalt und sozusagen Unverschämtheit dem Menschen auf. So gut die Luft durch Mund und Nase und alle Poren des Leibes in uns eindringt, so gut würden die Dinge oder Eigenschaften der Natur, die wir der Annahme nach mit unseren jetzigen Sinnen nicht wahrnehmen, sich uns fühlbar machen durch ihren entsprechenden Sinn, wenn es anders solche Dinge und Eigenschaften gäbe."[42])

---

der einen Seite von der Natur, der Materie eine zu niedrige, auf der andern Seite vom Geiste eine zu hohe Vorstellung hat. In der Behauptung der Unableitbarkeit des Geistes aus der Natur liegt schon indirekt die Behauptung von der Übernatürlichkeit des Geistes ausgesprochen. „Wenn man den Geist zu einem Gott macht, so kann er natürlich nur göttlichen Ursprungs sein." 16. Vorl. S. 196 f. — „. . . Der Geist entwickelt sich mit den . . . . Sinnen, ist gebunden an die Sinne. Soll man nun das körperliche Organ, den Kopf, aus der Natur, den Geist aber im Kopfe, d. h. die Tätigkeit des Hirns, aus einem Wesen herleiten, das von ganz anderer Art ist als die Natur?" 17. Vorl. S. 197. — „Die geistige Tätigkeit unterscheidet sich von den andern Tätigkeiten nur dadurch, daß sie die Tätigkeit eines andern Organes ist." Die Unvergleichbarkeit der Denktätigkeit, die Tatsache, daß die ihr zugrunde liegenden körperlichen Organe dem Menschen nicht unmittelbar zum Bewußtsein kommen, die Verborgenheit ihres Arbeitens — all dies hat dazu beigetragen, aus der „Kopftätigkeit" den organlosen „Geist" zu machen. 17. Vorl. S. 198.

[41]) 14. Vorl. S. 161.

[42]) Ebd. S. 163 f; ebd.: „So wie der Mensch, der Organismus nicht, wie die Alten glaubten, aus dem Wasser oder der Erde entsprungen ist, überhaupt aus keinem bestimmten einzelnen Element oder nur aus einer Gattung von Gegenständen, der nur dieser oder jener Sinn

Für Feuerbach fallen demnach die prinzipiellen Grenzen der Erkenntnis weg. Denn es ist nichts wirklich außer der Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit ist aber in ihrer Gesamtheit der Erkenntnis zugänglich. Folglich ist alles Wirkliche erkennbar. Alles ist mit den Sinnen wahrnehmbar, wenn nicht unmittelbar, so doch mittelbar, „wenn auch nicht mit den pöbelhaften, rohen, doch mit den gebildeten Sinnen, wenn auch nicht mit den Augen des Anatomen oder Chemikers, doch mit den Augen des Philosophen." „Wir vernehmen durch die Ohren nicht nur das Rauschen des Wassers und das Säuseln der Blätter, sondern auch die seelenvolle Stimme der Liebe und Weisheit; wir sehen nicht nur Spiegelflächen und Farbengespenster, wir blicken auch in den Blick des Menschen." Wir erkennen durch unsere Sinne nicht nur Äußerliches, sondern auch Innerliches, nicht nur das Ding, sondern auch das Ich.[43])

So ist die Sinnlichkeit die „ultima ratio, die summa summarum, die Lehre von den Sinnen die Lehre von den letzten Dingen, wo alle Geheimnisse offenbar werden."[44])

Aber mit diesen Ansichten will Feuerbach doch nicht mit den Vertretern des Materialismus seiner Zeit (einem Vogt, Moleschott, Büchner, Czolbe) zusammengestellt werden. Er weiß sich in dem Gegenstande seiner wissenschaftlichen Betrachtung wie in seinen letzten philosophischen Anschauungen von jenen geschieden.

Er empfindet, daß Anthropologie und Psychologie bei der Naturwissenschaft, wie sie jene Materialisten vertraten, zu kurz weggekommen sind. „Auch die Naturwissenschaft hat den Menschen über der Natur vergessen oder doch zu sehr gegen sie zurückgesetzt. Auch der Naturwissenschaft ist daher eine Kur oder Ergänzung nötig."[45]) Diese Ergänzung will er geben, indem er den Menschen in seinem Unterschiede von der Natur, den Menschen als bewußte Natur zu seinem Gegenstande nimmt. „Der Mensch ist mir wie ihnen ein Naturwesen, entsprungen aus der Natur, aber mein Hauptgegenstand sind die aus dem Menschen entsprungenen Gedanken und Phantasiewesen, die in der Meinung und Überlieferung der Menschen für wirkliche Wesen gelten."[46])

---

entspricht, sondern so wie der Mensch nur dem Zusammenwirken der gesamten Natur seine Existenz und Entstehung verdankt, so sind auch seine Sinne nicht auf bestimmte Gattungen oder Arten körperlicher Qualitäten oder Kräfte eingeschränkt, sondern sie umfassen die ganze Natur."

[43]) Grundsätze § 41.

[44]) Wid. d. Dualism. S. 365.

[45]) Nachgel. Aphorismen, zitiert bei Jodl S. 19.

[46]) Aus dem Briefwechsel, Nr. 325, hrsgeg. v. Bolin, zitiert bei Jodl S. 19/20.

Das Geistige ist ihm nicht wie dem Materialismus ein Produkt des Physischen, sondern die innere Seite der Lebensfunktionen organischer Wesen. Physisches und Psychisches stellen eine untrennbare Lebenseinheit dar. Weil der Materialismus die eine Seite dieser organischen Einheit, die materielle, auf Kosten der andern, der geistigen, zu stark betonte und infolgedessen die Bedeutung des Menschen im Zusammenhange der Wirklichkeit nicht recht gewürdigt hat, sieht Feuerbach auch im Materialismus eine Verstümmelung der Wirklichkeit. „Wahrheit ist weder der Materialismus noch der Idealismus, weder die Physiologie noch die Psychologie; Wahrheit ist nur die Anthropologie.“[47])

Mit dieser Ergänzung des Materialismus — wie Feuerbach es nennt — durch den Anthropologismus will Feuerbach die „Totalität“ der Wirklichkeit erreichen. Diese umschließt die Natur samt dem Menschen. Die Natur ist vor dem Menschen und unabhängig von ihm da; sie ist ewig, unentstanden; sie gibt die Basis ab für alles menschliche Leben. Der Mensch ist selbst nur ein Teil der Natur; aber er ist ihr vornehmster Teil; denn erst im Menschen wird die Natur ein b e w u ß t e s Wesen. Das Bewußtsein stellt den Menschen über die bewußtlose Natur, macht ihn zum Mittelpunkte aller Wirklichkeit.[48])

Feuerbachs Philosophie will eine Abwehr sein gegen den Spiritualismus und eine Ergänzung des Materialismus. Sofern sie jenes ist, sofern sie nämlich im Gegensatz zum Spiritualismus das Geistige unablösbar an das Materielle bindet, erscheint ihm „O r g a n i s m u s“ als der bezeichnendste Name dafür; denn ihr Zentralgedanke ist: keine Tätigkeit ohne Organ. Sofern sie erst im Menschen den Abschluß, die Vollendung der Natur sieht, ist sie A n t h r o p o l o g i s m u s.

Feuerbach sagt einmal:[49]) „Meine Lehre oder Anschauung faßt sich in die zwei Worte: Natur und Mensch zusammen.“ Denselben Gedanken hat er noch schärfer formuliert, indem er die beiden Elemente seiner Philosophie nicht nur lose nebeneinander stellte, sondern ihr Verhältnis zueinander andeutete: „Die neue Philosophie macht den Menschen mit Einschluß der Natur als der Basis des Menschen zum alleinigen, universalen und höchsten Gegenstand der Philosophie.“[50])

Diesen Gedanken dürfen wir zusammenfassend als den Grundgedanken seiner philosophischen Überzeugung ansehen. Dieser Ge-

[47]) Wid. d. Dualism. S. 362/363.
[48]) 3. Vorl. S. 26/27.
[49]) Ebd. S. 26.
[50]) Grundsätze § 55.

danke vor allen wird uns dann immer wieder in konkreter Anwendung in seinen religions-philosophischen Anschauungen begegnen.

Bevor wir an diese herantreten, fragen wir noch nach dem Ziel und der Methode seiner Arbeit auf religions-philosophischem Gebiet.

Ziel und Methode der religions-philosophischen Arbeit Feuerbachs.

In den Vorworten zur 1. und 2. Auflage des „Wesens des Christentums" spricht sich Feuerbach darüber aus. Was er hier im Blick auf dieses Werk sagt, gilt auch für seine religions-philosophischen Arbeiten im allgemeinen.

Seine Absicht ist, eine Auflösung des Rätsels der Religion zu geben,[51]) zu untersuchen, welches höhere, allgemeinere Prinzip hinter dem übernatürlichen und übermenschlichen Wesen der Religion steckt. Denn er hält es für eine Aufgabe ohne allen philosophischen Reiz, wenn der Nachweis der Religion als Selbsttäuschung zum Ziele der Arbeit gemacht würde.[52]) Er sagt nicht, die Religion ist nichts, er will nur zeigen, daß sie nicht das ist, wofür sie sich ausgibt — „nicht ausländische, sondern einheimische Mysterien der menschlichen Natur."[53])

Was nun seine Methode betrifft, so betrachtet er sich seinem Stoffe gegenüber als geistigen Naturforscher.[54]) Er will eine durchaus objektive Methode verfolgen — die Methode der analytischen Chemie. Seine Gedanken sollen nur Folgerungen aus Prämissen sein, welche nicht wieder Gedanken, sondern lebendige oder historische Tatsachen sind.[55]) „Nicht zu erfinden — zu entdecken, Dasein zu enthüllen, war mein einziger Zweck; richtig zu sehen, mein einziges Bestreben."[56])

Im Unterschiede von einer nur historischen Untersuchung, die den Zusammenhang von Glaubensgedanken oder Institutionen einer bestimmten Religion mit denen einer andern Religion aufdecken oder die Glaubwürdigkeit eines Berichtes der religiösen Überlieferung prüfen will, wählt Feuerbach eine psychologische Untersuchung, eine „empirisch- oder philosophische Analyse", wie er selbst sagt.[57])

Das, was hier über seine Methode allgemein gesagt wurde, mag vorläufig genügen. Wir werden bei der Darstellung seiner Erklärung des Christentums noch Gelegenheit finden, die hier aufgestellten allgemeinen Gesichtspunkte durch manchen speziellen zu ergänzen.

Der Hintergrund für Feuerbachs Religionstheorie ist nun gezeichnet. Wir wenden uns jetzt ihrer Darstellung selbst zu.

---

[50]) Grundsätze § 55.
[51]) Vorw. z. 2. Aufl. d. W. d. Chr.
[52]) Vorw. z. 1. Aufl. d. W. d. Chr.
[53]) Vorw. z. 2. Aufl. d. W. d. Chr.
[54]) Ebd.
[55]) Ebd.
[56]) Ebd.
[57]) Ebd.

I. Die Religion im allgemeinen.

Der subjektive Grund der Religion: das Abhängigkeitsgefühl.

Wie entsteht nach Feuerbach die Religion? Auf welche Ursachen läßt sie sich zurückführen?

Das, was den Menschen zur Religion treibt, also den subjektiven Grund der Religion findet Feuerbach im Abhängigkeitsgefühl des Menschen. Dieses bezieht sich ursprünglich auf die Natur. Ohne diese gäbe es kein Abhängigkeitsgefühl — mithin keine Religion. Demnach ist die Natur der objektive Grund der Religion — und zugleich ihr erster Gegenstand.[58])

Furcht und Freude Äußerungsformen des Abhängigkeitsgefühls.

Die populärste, augenfälligste Erscheinung des Abhängigkeitsgefühls ist die Furcht, die schon von den alten Atheisten für den Grund der Religion erklärt worden ist.

Nur darf man nicht allein an die unterste Art der Furcht denken, an die Furcht vor dieser oder jener Naturerscheinung, deren Ende auch ihr Ende bedeutet, nicht also an die „zeitliche und örtliche Furcht," sondern vielmehr an „die auf keinen bestimmten Gegenstand eingeschränkte, alle nur immer möglichen Unglücksfälle in der Vorstellung umfassende, allgegenwärtige, immerwährende, d. i. unendliche Furcht des menschlichen Genütts."[59])

Die Furcht ist entweder der positive oder der negative Grund der Religion; d. h. die Religion entspringt entweder aus Servilismus oder aus Opposition und Reaktion gegen die Furcht. Im ersten Falle entstehen furchtbare, böse Götter, im zweiten Falle gute.

Neben diese Ergänzung der alten Theorie tritt noch eine zweite. Die Furcht ist nicht der vollständige, ausreichende Erklärungsgrund der Religion. Wenn die augenblickliche Gefahr vorüber ist, folgt ein der Furcht entgegengesetzter Affekt, der sich an den gleichen Gegenstand anknüpft, das Gefühl der Erlösung von der Gefahr, von der Furcht und Angst, das Gefühl der Entzückung, der Freude, der Liebe, der Dankbarkeit. Die Furcht und Schrecken erregenden Erscheinungen der Natur sind auch meist die in ihren Folgen wohltätigsten; woher das Übel, daher kommt auch das Gute, woher die Furcht, daher kommt auch die Freude.[60])

[58]) 4. Vorl. S. 31. W. d. R. § 2.

[59]) Vgl. Zusätze u. Anm. z. d. Vorl. üb. d. W. d. R., Nr. 1.

[60]) 4. Vorl. S. 36/37; S. 38: „Ich unterscheide mich von den früheren Atheisten und Pantheisten eben wesentlich dadurch, daß ich von der Religion nicht nur negative Erklärungsgründe, sondern auch positive gebe, nicht nur Unwissenheit und Furcht, sondern auch die der Furcht entgegengesetzten Affekte, die positiven Affekte der Freude, Dankbarkeit, Liebe und Verehrung zu Erklärungsgründen der Religion mache,

Das Gefühl der bestehenden oder befürchteten Not oder Gefahr ist ein ganz anderes Gefühl als das der überstandenen Not oder Gefahr. Dort bezieht der Mensch den Gegenstand auf sich, hier bezieht er sich auf den Gegenstand, dort singt er Klagelieder, hier Lobgesänge, dort bittet er, hier dankt er. Das Notgefühl ist praktisch, teleologisch, das Dankgefühl poetisch, ästhetisch. Das Notgefühl ist vorübergehend, ein gemeines Gefühl; denn es verehrt seinen Gegenstand nur im Unglück, aber das Dankgefühl ist dauernd, ein edles Gefühl, denn es verehrt seinen Gegenstand auch im Glück; es knüpft die Bande der Liebe und Freundschaft.[61])

Furcht und Freude sind beide nur verschiedene Äußerungsformen des Abhängigkeitsgefühls. Dieses ist der universelle, beide umfassende Name. Die Furcht ist Todesgefühl, die Freude Lebensgefühl. „Die Furcht ist das Gefühl der Abhängigkeit von einem Gegenstande, ohne den ich nichts bin", in dessen Gewalt es steht, mich zu vernichten. „Die Freude, die Liebe, die Dankbarkeit ist das Gefühl der Abhängigkeit von einem Gegenstande, durch den ich etwas bin," der mir das Bewußtsein gibt, daß ich durch ihn lebe.[62]) *So ist das Abhängigkeitsgefühl der allein richtige und zugleich umfassende Begriff zur Bezeichnung und Erklärung des psychologischen oder subjektiven Grundes der Religion.*[63])

Es geht nicht an, einzuwenden, daß es in Wirklichkeit ja nie ein Abhängigkeitsgefühl als solches gebe, sondern immer nur bestimmte Gefühle, in denen sich der Mensch abhängig fühlt. Freilich erlebt der Mensch nicht das Abhängigkeitsgefühl als solches, sondern nur das Gefühl des Hungers, der Todesfurcht, die Trauer bei ganz bestimmten Anlässen, ebenso die Freude usw. Es sind alles Gefühle, die ganz Konkretes zum Gegenstande haben. Wenn also einfach vom Abhängigkeitsgefühl gesprochen wird, dann liegt allerdings eine Abstraktion vor, aber eine berechtigte, denn es ist nur von dem Rechte des Denkens Gebrauch gemacht, das, was in allen diesen Erscheinungen der Wirklichkeit vorkommt, ihnen zugrunde liegt, durch einen Begriff hervorzuheben.[64])

behaupte, daß ebenso wie die Furcht auch die Liebe, die Freude, die Verehrung vergöttert." Vgl. 22. Vorl. S. 257: „Um die Religion zu erfassen, haben wir alle einseitigen, beschränkten Erklärungsgründe zu vermeiden, oder wir dürfen diesen Gründen keine andere Stelle in der Religion einräumen, als sie wirklich in ihr einnehmen."

[61]) Erläut. z. W. d. R.

[62]) 4. Vorl. S. 38.

[63]) Ebd. S. 39.

[64]) 4. Vorl. S. 39; vgl. 6. Vorl. S. 55: „Mein Abhängigkeitsgefühl ist kein theologisches, schleiermacherisches, nebelhaftes, unbestimmtes, abstraktes Gefühl. Mein Abhängigkeitsgefühl hat Augen und Ohren,

Das Korrelat des Abhängigkeitsgefühls ist der Wunsch, die Abhängigkeit aufzuheben.

Gleichwohl haben wir mit dem Abhängigkeitsgefühl noch nicht alles erschöpft, was sich über die Entstehung der Religion sagen läßt.[65]) Das Abhängigkeitsgefühl ist nur die „Basis" der Religion. Zugleich aber sucht der Mensch in der Religion die Mittel gegen das, wovon er sich abhängig fühlt. *Das Streben des Menschen nach Freiheit von dem, was ihn abhängig macht, ist das teleologische Motiv der Religion.* „Die Gottheit der Natur ist wohl die Basis, d. i. Grundlage der Religion . . . . . , aber die Gottheit des Menschen ist der Endzweck der Religion."[66]) Der Unsterblichkeitsglaube ist nur ein Beispiel dafür. In ihm hat sich der Mensch das Mittel gegen den Tod geschaffen.[67])

Die Natur der objektive Grund der Religion, zugleich ihr Gegenstand. Nähere Bestimmung der Natur, sofern ihr religiöse Bedeutung zukommt.

Das Abhängigkeitsgefühl besteht nicht ohne Gegenstand. Der ursprüngliche Gegenstand des Abhängigkeitsgefühls ist die Natur. Die Natur ist der objektive Grund und der erste Gegenstand der Religion. Das verlangt eine doppelte Näherbestimmung. Die Natur kommt hier in Betracht *als Natur*, nicht etwa nur als ein Symbol oder als ein Werkzeug eines hinter ihr wirkenden Wesens.[68]) Aber freilich, sie ist auch nicht Gegenstand als Natur, wie sie in Wirklichkeit ist, wie sie etwa das Auge des Forschers sieht; denn dann könnte sie dem Menschen nicht Gegenstand der Religion werden; es fehlte das Motiv zur religiösen Verehrung; der Mensch kann nur dort verehren, wo er voraussetzt, daß der Gegenstand seiner Ver-

Hände und Füße, mein Abhängigkeitsgefühl ist nur der sich abhängig fühlende, abhängig sehende, kurz, nach allen Seiten und Sinnen sich abhängig wissende Mensch. Das, wovon er abhängig ist, abhängig sich fühlt, abhängig sich weiß, ist aber die Natur, ein Gegenstand der Sinne."

[65]) Feuerbach selbst sagt (5. Vorl. S. 42), daß das Abhängigkeitsgefühl nicht die ganze Religion „ausmache"; er trennt also hier nicht zwischen Entstehung und Wesen der Religion. Wir tun es bei der Darstellung seiner Gedanken aus praktischen Gründen.

[66]) W. d. R. § 29; vgl. § 53 und Theogonie S. 101 f: „. . . das Gefühl des Menschen von seiner Abhängigkeit und Impotenz ist nur der leere Raum, der Ort, wo, aber nicht der Stoff, der Same, woraus die Götter entspringen. Dieser Zeugungsstoff ist nur der feurige, unendliche und unbändige Glückseligkeitstrieb."

[67]) 5. Vorl. S. 42; vgl. Theogonie S. 91: „Allerdings entsteht und erhält sich kein Gott ohne Furcht und Schrecken, denn die Götter sind Retter, Erhalter, Beglücker, σωτῆρες, aber von denen, die vorher in Furcht oder Gefahr gewesen sind; . . . . aber die Furcht hat selbst schon nicht nur im Geheimen den Wunsch zu ihrer Voraussetzung — denn man fürchtet nur das zu verlieren, was man zu erhalten wünscht — sondern sie wird auch ausdrücklich von dem Wunsche beseelt, das furchtbare Wesen zu begütigen; . . . . nicht also die Furcht für sich selbst (wie die Alten sagten), sondern der Wunsch der Furcht, daß nichts zu fürchten sei, macht Götter."

[68]) 5. Vorl. S. 43.

[69]) 19. Vorl. S. 227.

ehrung für diese nicht unempfindlich ist.[69]) Geeignet zum Gegenstande der Religion ist die Natur nur so, *wie sie der kindlich ungebildeten, unerfahrenen Vernunft, der Phantasie, dem Gemüte erscheint*, nämlich als ein persönliches, empfindendes Wesen.[70])

Dies ist dann weiterhin noch dahin zu beschränken, daß wiederum nicht die Natur religiöser Gegenstand ist, sofern sie das Staunen, die Bewunderung wachruft, sondern nur, *sofern sie Furcht und Hoffnung weckt*. „Das bloße Staunen, die bloße Einbildungskraft produziert keine Gebete und Opfer."[71]) Zwar kommen alle sonderbaren und auffallenden Erscheinungen in der Natur bei der Entstehung der Religion in Betracht, können den Grund und Gegenstand selbst religiöser Verehrung abgeben.[72]) Aber so lange der Mensch sich wahllos von Eindrücken und Affekten beherrschen läßt, nur ihnen seine Götter entnimmt, so lange ist der Mensch noch nicht in die Geschichte eingetreten, ist er noch im Zustande der Kindheit. Seine Götter sind nur „Sternschnuppen", nur „Meteore der Religion". Erst wenn der Mensch *an die* Eigenschaften sich wendet, welche ihn bleibend an seine Abhängigkeit von der Natur erinnern, erhebt er sich zu einer Religion, die diesen Namen verdient. So wird z. B. die Sonne erst da Gegenstand eines eigentlichen Kultus, wo sie nicht nur ihres Glanzes wegen verehrt wird, der das Auge entzückt, sondern wo sie als segenspendende Schutzgottheit des Landbaus, als das Maß der Zeit, als die Ursache der natürlichen und bürgerlichen Ordnung, kurz, wo sie in ihrer Notwendigkeit und Wohltätigkeit erkannt wird.[73])

Erst da, wo *das kulturgeschichtliche Moment* eines Gegenstandes zum Bewußtsein kommt, hat die Religion das Zufällige, das Augenblickliche abgestreift, ist sie ein den Geschichts- und Religionsforscher interessierender Gegenstand geworden. Wir haben manchmal in demselben Gegenstande beides vereint: das, was Staunen erregt, und das, was nützt. Aber „nicht das Thauma, das

[70]) Ebd. S. 226; vgl. W. d. R. § 26 und Zus. u. Anmerk. S. 414: „Die Naturwirkungen, wie sie der Religion Gegenstand sind, sind zugleich Wirkungen der menschlichen Unwissenheit und Einbildungskraft. Das Wesen oder die Ursache dieser Naturwirkungen ist zugleich das Wesen der menschlichen Unwissenheit und Einbildungskraft. . . . . Bodenlos ist die menschliche Unwissenheit und grenzenlos die menschliche Einbildungskraft."

[71]) Zus. u. Anm. S. 420.

[72]) 6. Vorl. S. 57. Das muß sogar so sein, weil die Religion nichts anderes ist als Psycho- und Anthropologie. „So versteht es sich von selbst, daß die Idiosynkrasie und Sympathie auch eine Rolle spielen wird."

[73]) 6. Vorl. S. 58.

Wunder, sondern das Oneiar, das Labsal", ist Gegenstand der Religion.[74])

Bei der Entstehung der Religion wirken also zwei aufeinander bezogene Faktoren, ein menschlicher, subjektiver und ein außermenschlicher, objektiver, aber durch die Subjektivität des Menschen hindurchgegangener — das Abhängigkeitsgefühl und sein Gegenstand, die Natur. Der Schwerpunkt liegt in dem subjektiven Element. Das wird sich dann besonders bei der Darstellung des „Wesens des Christentums" zeigen.

Die Wurzel des Abhängigkeitsgefühls ist der Egoismus.

Wir wenden uns nochmals dem subjektiven Momente zu. Abhängigkeitsgefühl war für Feuerbach nur ein vorläufiger Name; er bleibt dabei nicht stehen, sondern sucht noch tiefer einzudringen.

Das, wovon der Mensch sein Leben abhängig weiß oder glaubt, verehrt er als Gott; so kommt in dem Gegenstande der religiösen Verehrung nur der Wert zum Ausdruck, den der Mensch auf sein Leben legt. Damit ist die Wurzel des Abhängigkeitsgefühls bloßgelegt, es ist der Egoismus. Er ist der letzte, hinter und über dem Abhängigkeitsgefühl stehende Grund der Religion.[75])

Feuerbach versteht unter Egoismus nicht den Egoismus im gewöhnlichen Sinne, nicht den gemeinen Egoismus, der bei allem seinen Vorteil erhaschen will, nicht also den moralischen Egoismus; sondern er meint damit ein „philosophisches oder universelles Prinzip", den notwendigen, den „metaphysischen Egoismus", d. h. den im Wesen des Menschen ohne dessen Wissen und Willen begründeten Egoismus, den Egoismus, ohne welchen der Mensch gar nicht leben kann; denn um zu leben, muß er ja fortwährend das ihm Zuträgliche sich zu eigen machen, das ihm Feindliche abwehren: „den Egoismus also, der selbst im Organismus, in der Aneignung der assimilierbaren, der Ausscheidung der nicht assimilierbaren Stoffe liegt." Er versteht darunter „die Liebe des Menschen zu sich selbst, d. h. die Liebe zum menschlichen Wesen, die Liebe, welche der Anstoß zur Befriedigung und Ausbildung aller der Triebe und Anlagen ist, ohne deren Befriedigung und Ausbildung er kein wahrer, vollendeter Mensch ist und sein kann."[76]) Er denkt ferner an die Liebe des Individuums zu Individuen seines gleichen — die insofern eine Liebe des Individuums zu sich selbst ist, als jede Liebe zu einem Gegenstande oder zu Wesen eine indirekte Selbstliebe ist; denn der Mensch kann nur lieben, was seinem Ideal, seinem Gefühl, seinem Wesen entspricht. Was nicht im Egoismus des Menschen verankert ist, hat keine Be-

[74]) Ebd. S. 59.
[75]) S. 63 ff.
[76]) 7. Vorl. S. 63 f.

deutung. „Gefühle, die nicht aus der eigenen Experimentalphysik stammen, sind hohle Phrasen.“[77])

So ist der Egoismus der Ankergrund alles wirklichen Lebens und die Triebfeder alles menschlichen Strebens. In seinem Verlangen nach Befriedigung der Triebe ist er überall gleich; aber verschieden ist das, worin diese Befriedigung gesucht wird. Denn die menschlichen Triebe selbst sind sehr verschieden. In dieser Verschiedenheit des Strebens, der Wünsche ruht der Unterschied, die Ungleichwertigkeit der einzelnen Gottheiten und Religionen. Ein Volk ohne geistige Triebe ist auch ohne geistige Götter. Das Kriterium der Gottheit trägt also der Mensch in seinen Trieben, Bedürfnissen und Fähigkeiten, kurz in seinem Egoismus im dargelegten Sinne des Wortes.[78]) *Der Egoismus ist also Schöpfer und zugleich Maßstab der Gottheiten.*

Zwei Einwendungen sucht Feuerbach zu begegnen.

a) Es könnte scheinen, daß das Abhängigkeitsgefühl nicht auf den Egoismus zurückführbar ist, da der Mensch im Egoismus den Gegenstand sich, im Abhängigkeitsgefühl aber sich dem Gegenstande unterordnet. Im Egoismus fühlt er sich als etwas Gewichtiges, Bedeutendes, aber im Abhängigkeitsgefühl empfindet er seine Nichtigkeit vor einem Mächtigeren.

Doch der Gegensatz ist nur ein scheinbarer. Die Abhängigkeit von einem anderen Wesen ist in Wahrheit nur die Abhängigkeit von den eigenen Wünschen. „Das Abhängigkeitsgefühl ist daher nichts anderes als ein indirektes oder verkehrtes oder negatives Selbstgefühl, ein durch den Gegenstand, von dem ich mich abhängig fühle, vermitteltes Selbstgefühl.“[79]) Nur von dem fühlt sich der Mensch abhängig, von dem er weiß, daß er es für sein Leben oder

---

[77]) Theogonie S. 143. Vgl. 7. Vorl., S. 63 f; S. 66: „Wie kann ich den Arzt lieben, wenn ich nicht die Gesundheit liebe?. Wie den Lehrer, wenn ich nicht meine Lernbegierde befriedigen will? Wie kann ich das Licht verehren, wenn ich keine Augen habe, die das Licht suchen, das Licht bedürfen?“ D. Wes. d. Gl. im Sinne Luthers, S. 396: „Was du liebst ohne Bedürfnis und folglich ohne Interesse, das liebst du, ohne daß ein Grund zu dieser Liebe in dir vorhanden ist, ohne Drang, ohne Not, das liebst du nur aus Willkür und Eitelkeit, das bildest du dir nur ein zu lieben, aber du liebst es nicht wirklich.“

Beleuchtung einer theologischen Rezension vom „Wesen des Christentums“, S. 212: „Ja, sie (die Religion) ist Egoismus, aber in demselben Sinne, als es Egoismus ist, wenn der Mensch in der Liebe zur Menschheit auf- und untergeht. Aber über *diesen* Egoismus kommt ihr nicht hinaus, ohne in einem unendlich widrigen, ohne in den eigentlichen Egoismus zu verfallen.“ Ergänz. u. Erläut. z. W. d. R. S. 360 ff.

[78]) 7. Vorl. S. 65, 68.

[79]) 10. Vorl. S. 102.

für die Vollkommenheit seines Lebens notwendig hat, ohne daß er es sich selbst geben könnte. Wo kein Bedürfnis, kein Egoismus, da ist auch kein Abhängigkeitsgefühl. Wem das Leben nichts ist, dem ist auch das nichts, wovon das Leben abhängig ist. Bei ihm ist kein Anknüpfungspunkt für das Abhängigkeitsgefühl gegeben.[80])

Je notwendiger der Mensch einen Gegenstand hat, desto abhängiger fühlt er sich von ihm, desto mehr Macht über ihn besitzt der Gegenstand. Aber dieser empfängt seine Macht über den Menschen nur von der Macht des menschlichen Bedürfnisses. „Das Bedürfnis ist ebenso der Knecht, als der Herr seines Gegenstandes, denn nur in ihm findet es seine Stillung; darin liegt seine Untertänigkeit, seine selbstlose Hingebung; aber es bedarf ihn, um sich an ihm Befriedigung zu verschaffen; darin liegt seine Herrschsucht, sein Egoismus." Diese entgegengesetzten Eigenschaften kennzeichnen auch das Abhängigkeitsgefühl an sich, denn „dieses ist nichts anderes, als das zum Bewußtsein oder Gefühl gekommene Bedürfnis eines Gegenstandes."[81])

b) Ferner wird man gegenüber der Zurückführung der Religion auf den Egoismus hinweisen auf die Selbstverleugnung, die doch in der Religion eine große Rolle spielt.

Feuerbach ist überzeugt, daß auch dieser Hinweis die Richtigkeit seiner These nicht erschüttern kann. Wo der Mensch sich in der Religion verneint, da verneint er sich nur, um sich durch diese Verneinung zu bejahen „Die Verneinung ist nur eine Form, ein Mittel der Selbstbejahung, der Selbstliebe." Denn der Mensch will durch seine Verleugnung die Gunst seiner Götter gewinnen. Das kommt am deutlichsten beim religiösen Opfer zum Ausdruck. Überall wird nur ein geringeres Gut daran gegeben, um ein höheres Gut zu gewinnen.[82])

Diese Regel gilt auch von dem Opfer in der höchsten Form. Selbst da, wo der Mensch allen irdischen Gütern und Freuden entsagt, ist diese Entsagung nur dazu da, die himmlische Seligkeit zu erwerben und zu genießen. Wenn z. B. der Christ alle menschlichen Freuden opfert, dann tut er es nur, um sie, die in ihrer Vergänglich-

[80]) Theogonie S. 101 f.: „Wo kein Verlangen ist, glücklich zu sein, da ist auch kein Gebet, kein Opfer, kein Psalm und kein Hymnus, kein Himmel und keine Hölle, kein Gott und kein Teufel."

[81]) 10. Vorl. S. 105. Der Unterschied zwischen christlichem und heidnischem Abhängigkeitsgefühl ist nur der Unterschied zwischen den Gegenständen desselben.

[82]) 8. Vorl. S. 85 f.; Ergänz. u. Erläut. z. W. d. R. S. 366; D. W. d. Glaub. im Sinne Luthers S. 324.

keit seinem supranaturalistischen Sinn nicht mehr genügen, dem himmlischen Freudenreich aufzuopfern.[83])

Das Opfer eine indirekte Selbstbejahung: dem widerspricht auch nicht das moralische Opfer, die freiwillige Selbstaufopferung zum Besten anderer Menschen, zum Besten des Staates, des Vaterlandes; „gerade diese Selbstverleugnungen haben ja augenfällig zu ihrem Inhalt und Zweck die Bejahung menschlicher Zwecke und Wünsche, nur daß hier die Verneinung und Bejahung, das Opfer und der Egoismus, an verschiedene Personen fallen." Menschen, für die ich mich opfere, sind Menschen, an die ich durch die gleichen Interessen gebunden bin; so ist es mein eigener Wunsch, daß mein Vaterland gerettet werde. Ich opfere mich also keinem fremden Wesen, sondern meinem eigenen Wesen, meinen eigenen Wünschen.[84])

Schließlich wird auch noch die Anschauung abgewiesen, daß der Egoismus beim Reifen und Vertiefen des religiösen Lebens immer mehr überwunden werden könnte: das Ziel der Religion ist, daß man von Gott keine Gaben mehr erfleht, nichts, was nicht er selbst ist, sondern ihn selbst als höchstes Gut besitzen will, als das Erfülltsein aller Wünsche. Auch in diesem Falle kann nur gesagt werden: „Je mehr der menschliche Egoismus das Wesen einer Religion ist, desto weniger hat sie den Schein des Egoismus."[85])

Feuerbach hat die Entstehung der Religion auf eine kurze Formel gebracht: Abhängigkeitsbewußtsein gegenüber der Natur. Daraus ergibt sich ohneweiters, daß sich in dem Wesen Gottes (der Götter) das Wesen der Natur spiegelt, genauer ein Teil, eine Seite der Natur, nämlich die Natur, sofern sie zu dem Wohl und Wehe des Menschen in Beziehung tritt. Alle Eigenschaften Gottes sind der Grundlage nach Eigenschaften der Natur.

Gottes Eigenschaften sind ursprünglich Eigenschaften der Natur.

Der Eindruck der *Macht*, der *Übermenschlichkeit*, den die Natur dem Menschen aufzwingt, wird ihm zur Offenbarung der Macht und Übermenschlichkeit Gottes.

[83]) 9. Vorl. S. 93; auch die splendiden Opfer widerlegen nicht den Standpunkt des do. ut des. „Große Furcht, große Freude bringt auch große Opfer; beide Affekte sind maßlos." S. 96: „Nicht den Göttern, nur den Affekten der Furcht und Freude opferten die Griechen und Römer Hekatomben. Im gewöhnlichen Lauf der Dinge bringt er (der Mensch) auch nur egoistische Opfer im Sinne des gewöhnlichen Egoismus." „Die geizigen und schmutzigen Opfer unterscheiden sich nicht dem Prinzip nach von den liberalen und splendiden Opfern." S. 97: „Ein luxuriöses Volk hat auch luxuriöse Opfer."

[84]) Ebd. S. 98. Vgl. dagegen Erläuterungen u. Ergänz. z. W. d. Chr. (Beleuchtung einer theol. Rezension vom W. d. Chr.) S. 246: „. . . oberflächlich oder vielmehr grundlos ist die Behauptung . . , daß nach mir nur der Verstand nicht egoistisch sei. Also wäre es nach mir Egoismus, wenn der Mensch dem Menschen aus Liebe sich opfert."

[85]) Ergänz. u. Erläut. z. W. d. R. S. 360 ff.

In den nützlichen, wohltätigen Erscheinungen der Natur sieht er die Güte Gottes. Die Güte Gottes ist nur „die durch die Phantasie, die Poesie des Affekts veredelte", in tätiger Form ausgedrückte „Nützlichkeit der Natur."[86]) Güte, Wohltätigkeit ist nur der religiöse Ausdruck für Nützlichkeit. Nur die Güte, Wohltätigkeit kann dem Menschen dankbare Verehrung und Liebe einflößen. Nützlich ist auch ein Ding. Aber ein Ding ist als solches kein göttliches Wesen.[87])

Der Mensch lernt die Natur nicht nur in ihren wohltätigen Erscheinungen kennen, sondern auch in ihren schädlichen und verderblichen. Nun hält sich der Mensch für unendlich gut, er glaubt, daß alles für ihn zum Besten dasein müsse. Stößt sein Egoismus in der Wirklichkeit auf Widersprüche, so wird er damit auf die Weise fertig, daß er sich sagt, das Böse begegne ihm nur dann, wenn er gegen das (die) Wesen gefehlt habe, von dem er alles Gute und Wohltätige ableitet. Er erklärt sich also die Übel der Natur als von Gott verhängte Strafen. Die Strafgerechtigkeit ist der Zorn Gottes.[88])

Die Weisheit Gottes ist die Ordnung, in der die Erscheinungen der Natur aufeinanderfolgen, der Zusammenhang der natürlichen Ursachen und Wirkungen.[89])

Auch die mehr unbestimmten verneinenden Aussagen über Gott sind von der Natur abgelesen, z. B. die Unsichtbarkeit Gottes von der Unsichtbarkeit der Luft.[90])

Ebenso sind die Prädikate, welche die Gottheit der höchsten Religionen mit niemandem in irgendwelchem Maße teilt, die metaphysischen Eigenschaften wie die Ewigkeit und die Unendlichkeit, ursprünglich Prädikate der Natur.[91])

Die vom Wunsch beseelte Einbildungskraft wandelt die Natur zu einem lebendigen Wesen um.

Schon lange hat sich uns eine Frage aufgedrängt. Es war gesagt worden: die Natur ist der erste Gegenstand der Religion — aber nicht als Natur in unserem Sinne, sondern als ein vermenschlichtes Wesen. Wie kommt es nun, daß die Natur dem

[86]) 13. Vorl. S. 142; vergl. Ergänz. u. Erläut. z. W. d. R. S. 365 f.
[87]) 7. Vorl. S. 65.
[88]) 13. Vorl. S. 143 f. S. 143: „Der Polytheist glaubt gute und böse Götter, der Monotheist verlegt die bösen Götter in den Zorn, die guten in die Güte Gottes und glaubt einen Gott, aber dieser eine ist ein guter und böser oder zorniger Gott, ein Gott von entgegengesetzten Eigenschaften. — Wir haben hier wieder ein Beispiel, daß zwischen Polytheismus und Monotheismus kein wesentlicher Unterschied ist."
[89]) Ebd. S. 144.
[90]) Ebd.
[91]) 12. Vorl. S. 138.

Menschen als ein empfindendes, lebendiges Wesen erscheint? a) welches ist der letzte Grund zu dieser Umwandlung, und b) wie vollzieht sie sich?

ad a) Bisher war nur auf das Daß dieser Umwandlung der Natur für das Abhängigkeitsgefühl hingewiesen worden; nun fragen wir nach dem Warum?

Der Grund liegt in dem Charakter des Abhängigkeitsgefühls. Wir erinnern uns, daß dieses Abhängigkeitsgefühl immer über sich hinaus weist, daß es nur die „Basis" der Religion abgibt, daß aber zugleich mit ihm als teleologisches Motiv das Streben gesetzt ist, von aller Abhängigkeit befreit zu werden, das, wovon man sich abhängig fühlt, sich zu unterwerfen. Hierin ist die Antwort auf unsere Frage gegeben.[92]) Die Vermenschlichung der Natur ist das einzige Mittel, die Natur in die Abhängigkeit des Menschen zu bringen. Der Mensch sieht sich dann nicht mehr unbarmherzigen Notwendigkeiten, unbeeinflußbaren Ordnungen gegenüber, sondern fühlt sich umgeben von einem lebendigen Wesen, das zwar oft ein zürnendes, doch immer ein fühlendes Wesen ist. Ein fühlendes Wesen aber ist bestimmbar, läßt sich durch Bitten und Opfer gewinnen. So ist ein zürnendes Wesen besser als affektlose Gesetzlichkeit, unerbittliche Notwendigkeit. Der Zorn geht vorüber, er läßt sich besänftigen; das zürnende Wesen kann zu einem liebenden Wesen werden. Dem Kosmos gegenüber ist der Mensch hilflos, verlassen, verzweifelt. Dem Gotte flüchtet er ans Herz, bestürmt ihn mit Bitten. Freilich, das genügt noch nicht, daß die Natur nur überhaupt ein empfindendes Wesen geworden ist. Was nützte dieses Wesen dem Menschen, wäre es schwach wie ein Mensch! Aber das ist es ja auch nicht. Dem Verlangen des Herzens kommt hier die Wirklichkeit, die durch die Phantasie hindurchgegangene Wirklichkeit entgegen. Fort und fort erlebt der Mensch die überwältigende Macht der Natur. Sie war es gerade, die ihn hineintrieb in die Angst, die ihn Zuflucht suchen ließ bei einem lebendigen Wesen. Von Anfang an wird also das vermenschlichte Wesen der Natur als übermenschliches, als göttliches angeschaut; d. h., das verpersönlichte Wesen der Natur wird zugleich über die Grenzen der menschlichen Persönlichkeit hinausgehoben. Nur ein solches Wesen kann die Wünsche des Menschen erfüllen, die an den Schranken der eigenen Kraft zum Bewußtsein ihrer Ohnmacht kommen.

Damit sind die innersten Triebkräfte des theogonischen Prozesses sichtbar geworden. „Nur dadurch, daß der Mensch die Natur von

[92]) Vergl. W. d. R. § 29.

einem Gotte abhängig macht, macht er die Natur von sich selbst abhängig, bringt er die Natur in seine Gewalt."[93])

ad b) Was bisher gezeigt wurde, das läßt nur das Interesse erkennen, welches der Mensch an der Vermenschlichung der Natur hat, vermag aber noch nicht zu zeigen, wie dieses Interesse, dieser Wunsch des Menschen sein Verlangen in Wirklichkeit umwandelt. Kann der Wunsch aus eigener Kraft die Kluft, die ihn von der Erfüllung trennt, überspringen? Nein, eine andere Kraft, ein anderes Vermögen des Menschen muß dem Wunsche zu Hilfe kommen, muß für ihn die Brücke über diese Kluft schlagen: die Phantasie.

Sie ist die theoretische Ursache oder Quelle der Religion. Im Gegensatze zum Verstande, welcher die objektive, Gemütsbedürfnisse nicht berücksichtigende Intelligenz darstellt, ist die Einbildungskraft die subjektive, „die von Herzensbedürfnissen und Wünschen des Menschen bestimmte Intelligenz", „der Spiegel der Welt, wie sie dem Wunsche des Menschen entspricht".[94])

Mittels der Einbildungskraft gestaltet sich der Mensch die Natur nach dem Maßstabe seiner Wünsche, seines Wesens, sodaß „das eingebildete Wesen der Natur nur das vergegenständlichte Wesen des Menschen ist."[95])

Aber die Phantasie ist nun wieder ihrerseits darauf angewiesen, daß ihr von anderer Seite Stoff zum Gestalten zugeführt wird. Aus sich selbst kann sie nichts erzeugen, „sonst müßten wir an eine Schöpfung aus nichts glauben"; sie „entzündet" sich nur an natürlichen und geschichtlichen Stoffen, knüpft sich zunächst nur an die Natur an.[96])

Die Natur gibt den Stoff zum Gott, die Phantasie verleiht

---

[93]) 22. Vorl. S. 261; vgl. 23. Vorl. S. 267; ebd. S. 269: „In der Religion ist der Mensch ein Kind. Das Kind kann nicht durch eigene Kraft, durch Selbsttätigkeit seine Wünsche erfüllen, es wendet sich mit Bitten an die Wesen, von denen es sich abhängig fühlt und weiß, an seine Eltern, um vermittelst derselben zu erhalten, was es wünscht." — Ebd. S. 275: „Die Religion hat wesentlich der Bildung widerstrebende Elemente in sich, indem sie die Vorstellungen, Gebräuche, Erfindungen, die der Mensch in seiner Kindheit machte, auch dem Menschen in seinem Mannesalter noch zu Gesetzen machen will."

[94]) 20. Vorl. S. 229/230; Erläut. u. Ergänz. z. W. d. Chr. S. 31 f.; üb. Philos. u. Chr. S. 180.

[95]) Zus. u. Anm. Nr. 18, S. 439.

[96]) 21. Vorl. S. 244: „So wenig der Sauerstoff ohne einen Brennstoff die das Auge entzückende Erscheinung des Feuers erzeugt, so wenig erzeugt die Einbildungskraft ohne einen gegebenen Stoff ihre religiösen und poetischen Gestalten."

diesem Stoffe die Form, aber die Seele des Ganzen ist der menschliche Glückseligkeitsbetrieb.[97])

Dieser nimmt die sonst frei umherschweifende Phantasie in Dienst und Zucht. Sie muß nun bilden nach den Gesetzen, die ihr die menschlichen Gemütsbedürfnisse vorschreiben. Nicht mehr poetische Gestalten schafft sie, wie sie es tut, wenn sie sich selbst überlassen ist, sondern nur religiöse, d. h. lebensnotwendige, nämlich für den Standpunkt, auf welchem sich der Mensch gerade befindet.

Wohl sind demnach die Götter Phantasiewesen; aber ein Phantasiewesen ist als solches noch kein Gott. Nur solche Phantasiewesen sind zugleich Götter, die aus der Verbindung der Phantasie mit der menschlichen Not, dem menschlichen Glückseligkeitsstreben, dem Egoismus hervorgegangen sind. Wäre der Mensch wunschlos, dann hätte er trotz Phantasie und Gefühl keine Religion.

Nicht also Naturerscheinungen, sofern sie bloß die Phantasie beschäftigen, schaffen Götter, sondern nur Naturerscheinungen, die im Menschen Furcht und Freude, Bitte und Dank auslösen, liefern den Stoff, aus dem diese im Egoismus wurzelnden Affekte mittels der Phantasie die Götter gestalten.

Der Ursprung der Götter erklärt auch ihr Wesen. Die Götter sind keine personifizierten Naturwirkungen, sondern Gefühle, Affekte, aber Affekte, die an die Natur gebunden sind, durch die Natur „erweckt oder bewirkt" werden.[98])

Nach diesen Bestimmungen über das Verhältnis von Glückseligkeitsstreben, Phantasie und Natur kann nun, ohne Mißverständnisse befürchten zu müssen, kurz gesagt werden: der Wunsch ist das theogone Prinzip, der Wunsch ist auch das Wesen der Götter; oder, weil der Wunsch immer darauf ausgeht, bestehende Not aufzuheben, weil er immer in einer Not wurzelt: die Not ist das theogone Prinzip, die Not erklärt das Wesen der Götter. Gott wird geradezu definiert als das, „was Not aufhebt".[99]) **Der theogone Wunsch.**

[97]) Das Verhältnis zwischen Natur, Phantasie und Wunsch kann man auch so bestimmen: an der Natur wird erst der Wunsch ausgelöst, kommt er zu seinem Bewußtsein; die Phantasie ist sein Organ, er ist der spiritus rector.

[98]) Theogonie S. 331 f.

[99]) Ergänz. u. Erläut. z. W. d. R., S. 375, 379; vgl. Theogonie S. 105: Daß die Götter auch außer der Not, auch im Glück verehrt werden, versteht sich 1. aus der Dankbarkeit, 2. aus dem Gefühl der Unsicherheit, weil der Mensch auch im Glück an das Unglück denkt. Ebd. S. 152: „Nehmt den Göttern die Verheißung des Himmels — bestehe dieser Himmel auch nur wie bei den alten Hebräern in voller Gesundheit, vollen Ställen, vollen Keltern —, und die Furcht vor der Hölle — bestehe diese auch nur in furchtbaren Krankheiten, in Unfruchtbarkeit der Weiber, des Viehs, des Bodens – , und ihr nehmt den Göttern alle

In der Vorstellung, daß Hoffnungen enttäuscht, Ziele nicht erreicht werden, in der Erkenntnis, daß der Durchführung eines Werkes vom menschlichen Willen Unabhängiges hemmend, vernichtend entgegentreten kann — in dieser Unsicherheit und Angst um die Zukunft ruft der Mensch die göttliche Macht an, weil vor ihr diese peinigende Vorstellung, diese sorgenvolle Ungewißheit verschwindet, weil sie ihm die Zuversicht auf die Erfüllung seiner Wünsche gibt. Mit dem Willen, der an seine Schranke stößt, der fort und fort die schmerzlichsten Hemmungen durch die Außenwelt erleidet, ist zugleich auch die Vorstellung oder Möglichkeit eines unbeschränkten, widerstandslos sich durchsetzenden Willens gegeben. Der gehemmte Wille, der Wunsch, ist der Ausdruck eines Mangels, einer Schranke, eines Leidens, „doch selbst kein geduldiger, leidender, sondern ein sich dagegen wehrender, revolutionärer Ausdruck." „Der Wunsch ist ein Sklave mit dem Willen der Freiheit." Wenn nun der Wunsch sich nicht geduldig unter das Gefühl des Mangels beugt, sondern das Joch, das dieses Gefühl seinem Bestreben auflegt, zerbricht, dann entsteht die Vorstellung eines Gottes. Sie ist so mit dem Wunsche verbunden wie das Gefühl von dem Elend der Armut mit der Vorstellung von der Seligkeit des Reichtums verbunden ist.

Diese Gottesvorstellung ist nun, weil gezeugt durch schmerzliche Erfahrungen innigster Wünsche und beseelt durch das unbezwinglichste Glücksverlangen des Menschen, „eine Vorstellung, die viel zu viel für sich hat, als daß nicht der Mensch unbedingt für sie Partei nehmen sollte", eine Vorstellung, „die in den Zauberkreis seiner Wünsche gebannt ist, die von der Macht der Selbstliebe fast mit derselben Gewalt angezogen und festgehalten wird als der Stein von der Erde." Es ist eine „unfreie, unbezweifelbare, unmittelbar durch sich selbst bewährte und gültige, keines Beweises bedürftige, sich selbst genuge, in sich selbst selige Vorstellung".[100])

Der Unterschied zwischen Gott und Mensch kann nun bestimmt werden als der Unterschied zwischen Wunsch und Wille. Der Wunsch ist der *bloße* Wille, daß etwas geschehe oder sei, der „Wille ohne Können", der „unglückliche Wille". Der Wille aber ist der *vermögende* Wunsch, der Wunsch, welcher aufhört, Wunsch zu sein, weil er die Möglichkeit, die Fähigkeit hat, sich in Wirklichkeit umzuwandeln. Der Wunsch heißt Mensch, der Wille heißt Gott.[101])

Kraft, alle Macht, zum deutlichen Beweis, daß die Macht der Götter nur die Macht des Glückseligkeitsbetriebes ist."

[100]) Theogonie S. 43—48.

[101]) Ebd. S. 21; S. 56—58; vgl. Zus. u. Anm. Nr. 22, S. 440: „Cudworth frägt in seinem Intellektualsystem: „Wenn es keinen Gott gibt, woher kommt es denn, daß alle Menschen einen Gott haben wollen?" Aber man muß vielmehr gerade umgekehrt fragen: Wenn ein Gott ist,

Der Mensch fühlt sich nur in seinem Können beschränkt, nicht aber in seinen Wünschen und Vorstellungen, er ist Nicht-Gott im Können, Nicht-Mensch im Wünschen. Gott ist daher „der von seinem Gegensatz befreite Nicht-Mensch am Menschen", kein anderes Wesen als der Mensch, sondern nur die andere Hälfte des menschlichen Wesens, die dem Menschen fehlt, er ist das den Wünschen des Menschen entsprechende Tatvermögen. Seine Allmacht entspringt aus dem schmerzlich empfundenen Unvermögen der Wünsche des Menschen.[102]) Sie ist nichts anderes als ein Beweis von der Allmacht der menschlichen Wünsche, nichts anderes als der Ausdruck des Willens und Glaubens des Menschen, daß es keine Schranken für seine Wünsche gibt, d. h. für die mit Notwendigkeit in ihm entstehenden, die von der Allmacht der Selbstliebe ihm aufgenötigten Wünsche.[103])

Nicht jeder Wunsch nämlich ist ein theogoner Wunsch. Durch drei Merkmale hat Feuerbach diesen charakterisiert.

Das erste Merkmal ist die Übernatürlichkeit, die der religiöse Wunsch fordert. Der Mensch, welcher der Illusion der Religion abgesagt, der an die Stelle der Religion die Bildung, die Vernunft, die Naturanschauung gesetzt hat, wird auch von Wünschen bewegt. Er erkennt aber nur die als berechtigte an und hofft nur von denen Erfüllung, die sich innerhalb der Grenzen der Natur halten, die im Bereich der natürlichen Möglichkeiten liegen. Anders der religiöse Mensch: er bindet sich mit seinen Wünschen nicht an die Natur, ja geradezu der Wunsch ist erst ein religiöser, der eben diese Grenzen überspringt. Bei einem Wunsch, den der Mensch durch das eigene Wirken innerhalb der gegebenen Naturmöglichkeit erfüllen könnte, braucht er keinen Gott anzurufen.[104])

Das zweite Merkmal ist die subjektive Notwendigkeit des religiösen Wunsches. Der Mensch verwandelt nicht wahllos jeden Wunsch, jede Einbildung in göttliche Wesen, sondern nur solche, die mit dem Grunde seines eigenen Wesens verwachsen sind, die eben deswegen für ihn den Charakter der Notwendigkeit besitzen.[105]) Diese Notwendigkeit ist natürlich eine ganz subjektive, sie gilt nur für den Standpunkt, auf dem die Religion möglich ist, auf dem sie entsteht, auf dem Standpunkt nämlich, wo dem Menschen aus Mangel an Bildung und Kritik die Unterscheidung zwischen Subjektivem und

wozu und warum brauchen ihn die Menschen zu wünschen? Was ist, das ist kein Gegenstand des Wunsches, der Wunsch, daß ein Gott sei, ist gerade der Beweis, daß keiner ist."

[102]) Ebd. S. 65 f.; vgl. W. d. R. § 30.

[103]) Ebd. S. 81.

[104]) 27. Vorl. S. 322/323.

[105]) Ebd. S. 328.

Objektivem unmöglich ist, wo ihm jedes Ding oder Wesen nur in seiner Beziehung auf seinen Glückseligkeitsbetrieb Gegenstand wird.[106])

Auf diesem Standpunkt heißt es: was der Mensch wünscht, notwendig wünscht, das glaubt er.[107]) Die Allgewalt des Verlangens nimmt ihm jeden Zweifel, gibt ihm die Bürgschaft der Möglichkeit der Erfüllung.[108]) Die subjektive Notwendigkeit drängt sich ihm als Objektivität auf.

Durch diese beiden Bestimmungen ist der religiöse Wunsch von allen übrigen Wünschen unterschieden. Das dritte Merkmal ist ihm mit anderen Wünschen gemeinsam, zeigt aber, wie der religiöse Wunsch der Wunsch κατ' ἐξοχήν ist, der Wunsch, in dem das Wesen jedes Wunsches zur schärfsten, klarsten Ausprägung gelangt.

Im Wesen des Wunsches liegt es, sich selbst immer auf die Spitze zu treiben; was der Mensch wünscht, wünscht er zugleich in höchster Steigerung. Das zeigt sich nun am auffallendsten in der Religion mit ihren supra-naturalen Wünschen, mit denen sie alle anderen anspruchsloseren Wünsche in den Schatten stellt. Im höchsten Wesen personifiziert sich der Hang des Menschen zur Steigerung seiner Wünsche bis auf den höchsten Grad. „Die Götter sind die Superlative der menschlichen Wünsche."[109])

Zwei Tatsachen könnten als Widerspruch dieser Wunschtheorie angeführt werden: a) die widrigen Schicksale, die dennoch als Schicksale der Götter angesehen werden, und b) die religiösen Pflichten. Feuerbach will zeigen, daß diese Einwände nicht standhalten, wenn man sie genauer ansieht.

Die Schicksale, die direkt im Gegensatz zu den menschlichen Wünschen stehen und dennoch als Schickung der Götter angesehen werden, die also auf absolut wunschverneinende Wesen zu deuten scheinen, erklären sich vielmehr daraus, daß die Götter nicht nur Götter, d. h. nicht nur Wunschwesen, sondern zugleich auch Naturwesen sind. Der Wunsch ist zwar der Ursprung der Götter, und der Wunsch selbst als solcher stammt aus dem Menschen; aber der Gegenstand des

[106]) 25. Vorl. S. 296.

[107]) 27. Vorl. S. 317; vgl. Beleucht. einer theol. Rezens. vom W. d. Chr. S. 207 f.; Theogonie S. 38 f.: „Die eigenmächtigen Götter-erscheinungen und Götterwirkungen sind nur poetische, ja poetisch selbst notwendige, aber ihrem Wesen nach überflüssige, luxuriöse Erscheinungen, eben weil sie durch keine Not, durch kein Verlangen hervorgerufen werden, setzen überhaupt das Wesen der Götter schon voraus, haben keine genetische Bedeutung"; ebd. S. 43 ff.: „die Erscheinung der Götter ist nur da eine notwendige und ursprüngliche, eine eben deswegen nicht nur poetische, sondern auch religiöse Erscheinung, wo sich mit Notwendigkeit ein Wunsch in der menschlichen Brust erhebt."

[108]) 27. Vorl. S. 324.

[109]) Theogonie S. 150.

Wunsches stammt aus der äußeren Natur; die Gegenstände der Sinne des Menschen sind auch die Gegenstände seiner Wünsche.[110])

Ebenso ist auch der Hinweis auf die religiösen Pflichten bald abgetan. Die Wünsche der Menschen sind willkürlich, gesetzlos, zügellos. Die Religion legt ihnen Zügel an, indem sie sie unter Gesetze stellt, dem Menschen Pflichten vorschreibt. Allein die Pflichten sind nichts anderes als die Grundtriebe des menschlichen Herzens, die sich durchzusetzen haben gegen Rankenwerk. Fast immer stehen der Verwirklichung eines großen Wunsches anders gerichtete Wünsche entgegen. Der Hauptwunsch kann oft nur unter Drangabe der Nebenwünsche Erfüllung finden. Das gilt auf allen Lebensgebieten, also auch auf dem ethisch-religiösen Gebiete. Das Streben, in dem die tiefste Lebensrichtung sich Ausdruck schafft, nennen wir dann Pflicht. In den Zeiten der Unbildung gelten die Pflichten als Gesetze der Religion, Gottes, in den Zeiten der Bildung als Gesetze der Vernunft, der eigenen Natur des Menschen; sie bringen nur dem Menschen sein eigenstes Wesen immer wieder zum Bewußtsein und wollen ihm helfen, sich gegenüber allem Zufälligen, wie es in jenen besonderen Begierden und Wünschen gegen sein Grundwesen ankämpft, durchzusetzen.[111]) Ein Widerspruch von Pflichten und Wünschen ergibt sich nur dann, wenn man von besonderen Fällen des Menschenlebens abstrahiert. Allgemeine Wahrheit und Gültigkeit kommt ihm nicht zu.[112])

Nicht nur erreichen also jene Einwendungen nicht ihr Ziel, sondern sie tragen vielmehr — nach Feuerbachs Überzeugung — dazu bei, seine These zu stärken.

Wir sind am Ende der Darstellung der allgemeinen Religionstheorie angelangt. Das Ergebnis läßt sich zusammenfassen in die Worte Feuerbachs: „Wo Wünsche entstehen, erscheinen, ja entstehen die Götter".[113]) „Der Mensch ist der verlangende, Gott der befriedigte Glückseligkeitstrieb, der Mensch der Seligkeitswunsch, Gott der Erfüller, richtiger: Das Erfülltsein dieses Wunsches."[114])

[110]) Ebd. S. 220, 232.
[111]) 27. Vorl. S. 323.
[112]) Ebd. S. 324.
[113]) Theogonie S. 38 f.
[114]) Ebd. S. 389.

II. Das Christentum.

Dem Organismus der Religionen gliedert sich als ein Teil, ein Glied das Christentum ein. Es stellt eine bestimmte Stufe dar, die innerhalb des gesamten religiösen Entwicklungsprozesses erreicht wurde. Dieselben psychischen Gesetze wirken sich in ihm aus, die wir bei den tiefsten Religionsformen beobachten können. Die Verschiedenheit des Christentums von den anderen Religionsstufen hält sich innerhalb der Gleichartigkeit, es ist nur die Verschiedenheit der Pflanze von ihrem Keime, der ausgeführten Zeichnung von der Skizze. Die Anschauungen über das Wesen der Religion, die bisher in allgemeinster Form im Blick auf das gesamte Religionsgebiet ausgesprochen worden sind, müssen sich also auch an der Analyse des Christentums bewähren;[115]) dann wird diese ihrerseits wiederum jene Grundanschauungen bekräftigen.

Von zwei Seiten aus, auf positive und negative Weise, unternimmt es Feuerbach, in seinem „Wesen des Christentums" die Grundanschauungen über das Wesen der Religion am Christentum als der Wirklichkeit entsprechend zu erweisen.

Er sucht in einem weitaus umfangreicheren ersten Teile durch psychologische Analyse der einzelnen Dogmen zu zeigen, wie tatsächlich das, was er als Wesen der Religion ansieht, überall bei der Untersuchung als das Letzte herausspringt; in einem zweiten Teile versucht er die Widersprüche aufzuweisen, die sich ergeben, wenn man über das rein Psychologische, Immanente hinausgeht zu einem Metaphysischen, Transzendenten. Während also bei dem religiös-kirchlichen Verständnis das Dogma von Widersprüchen überlastet ist, ergibt sich eine widerspruchslose, erschöpfende Erklärung bei der immanenten, anthropologischen Deutung. So glaubt Feuerbach den direkten und indirekten Beweis dafür erbringen zu können, daß „das Geheimnis der Theologie die Anthropologie" ist.[116])

Die Umwandlung des religiösen Gegenstandes bei der Entwicklung der Naturreligion zur Geistesreligion.

Auf ihrer ersten Stufe als Naturreligion war uns die Religion dargestellt worden als die Beziehung und Gegenwirkung des Glückseligkeitsstrebens, des Egoismus auf die Natur, die als menschliches Wesen angeschaut wird. Als die Naturreligion sich zur Geistesreligion fortentwickelte, blieb zwar die Natur „der fortwährende,

[115]) Das ist natürlich nur der Weg, den wir bei der Darstellung im methodischen Interesse gewählt haben. Feuerbach hat tatsächlich einen anderen eingeschlagen. Er hat am Stoffe der bestimmten Religion, des Christentums, seine Überzeugungen gewonnen.

[116]) W. d. Chr., Schlußanwendung.

wenn auch verborgene Hintergrund der Religion";[117]) aber der religiöse Mensch bezog sich nicht mehr unmittelbar auf die Natur. Von dem früher einheitlichen religiösen Gegenstande, der vermenschlichten-vergöttlichten Natur, wurde das geistige Wesen, das Leben, der Wille, der Verstand, das Herz der Natur abgelöst und als ein hinter und über ihr stehendes Wesen vorgestellt; diesem allein galt nun die Aussage der Gottheit. Die andere Seite der ursprünglichen Gottheit, die unbelebte, tote Natur, wurde zur Schöpfung und zum Werkzeug, zum Organ jenes rein geistigen Wesens.

Die ursprüngliche Natur-Gottheit hatte, sofern sie als ein empfindendes Wesen gedacht wurde, die Züge des Menschen getragen. Diese Züge müssen wir also auch bei dem geistigen Gotte finden, denn er ist ja nichts anderes als die geistige Seite der Natur-Gottheit. Das hinter und über der Natur stehende Wesen ist das vergegenständlichte Wesen des Menschen. Weil es aber das in die Natur hineinverlegte und von ihr abgelöste menschliche Wesen ist, muß es eben auch Züge der Natur an sich tragen; und diese sind es, die das menschliche Wesen doch wiederum als ein nichtmenschliches Wesen erscheinen lassen. Zu einem solchen wird es schon deshalb, weil der Mensch es zur Ursache der Natur macht, also zur Ursache von Wirkungen, welche der Mensch selbst nicht hervorbringen kann. Anders ausgedrückt: jenes geistige Wesen erklärt der Mensch deshalb nicht als sein eigenes Wesen, weil er mit ihm das von dem Menschen unterschiedene Wesen der Natur verbindet. Durch diese Vereinigung des „moralischen und physischen", des menschlichen und nichtmenschlichen Wesens entsteht ein Wesen, welches weder Natur noch Mensch ist, welches aber Züge von beiden an sich trägt und eben deshalb ein geheimnisvolles, übermenschliches und übernatürliches Wesen ist.[118])

[117]) W. d. R. § 10 am Anfang. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie S. 454 f. vermag in Feuerbachs Anschauungen über Natur- und Geistesreligion nichts sich gegenseitig Ergänzendes zu erblicken, sondern konstatiert einen Widerspruch: „Der Grund des Irrtums" wird beidemal „anders gedeutet. Vorher (d. i. im W. d. Chr.) sollte er darin bestehen, daß der Mensch sein eigenes ideales Wesen zu einem andern, übermenschlichen Wesen veräußerliche, dem keine Realität entspreche; jetzt (d. i. im W. d. R. u. i. d. Theogonie) hingegen darin, daß er sich zwar zu einem realen übermenschlichen Wesen (der Natur) verhalte, dieses aber zu einem Wesen seinesgleichen umdeute, um mit ihm persönliche Beziehungen anzuknüpfen. Vorher war die Religion der Ausdruck der Göttlichkeit des Menschen, seiner über die Natur sich frei erhebenden Geistigkeit; jetzt ist sie Produkt und Ausdruck seiner unfreien Naturabhängigkeit, seiner Bedürftigkeit und Schwachheit."

[118]) W. d. R. §§ 44, 45; vgl. § 11: „Die den Unterschied des göttlichen Wesens vom menschlichen Wesen oder wenigstens vom menschlichen Individuum begründenden und ausdrückenden Eigenschaften sind ursprünglich oder der Grundlage nach nur Eigenschaften der Natur." Diese Eigenschaften werden später zu abstrakten, metaphysischen Eigenschaften.

Voraussetzung des ganzen Prozesses der Religionsentwicklung ist die Vermenschlichung des vom Menschen unterschiedenen Wesens, die Anschauung der Natur als eines menschlichen Wesens. „Wille und Verstand erscheinen dem Menschen nur deswegen als die Grundkräfte oder Ursachen der Natur, weil ihm die unabsichtlichen Wirkungen der Natur im Lichte seines Verstandes als absichtliche erscheinen, als Zwecke, die Natur also als ein Verstandeswerk, weil für den Menschen ein Verstandesobjekt. Der Mensch macht die Spitze der Pyramide zur Basis."[119])

Jene Umwandlung des religiösen Gegenstandes ist die Folge der veränderten Innerlichkeit des Menschen, seines sich mehr und mehr von der Natur unterscheidenden und ablösenden Wesens, das sich dann auch in den sich nicht mehr an die Natur bindenden Wünschen ausprägt. Man befreite Gott von allem Materiellen, weil man dieses als etwas Niedriges ansah, weil man es als Fessel der Wünsche empfand.

Der christliche Gott ist nichts anderes als das personifizierte Wesen des christlichen Menschen. Der Gott der Christen ist so verschieden von den Göttern der Heiden, als die Wünsche der Christen von denen der Heiden verschieden sind. Die Heiden hatten beschränkte, materielle Wünsche; deshalb hatten sie auch beschränkte, materielle Götter. Der Christ hat übermenschliche, überirdische Wünsche, deshalb auch einen übermenschlichen, überweltlichen Gott.[120]) „Wo sich der Mensch mit Willen und Verstand über die Natur erhebt, Supranaturalist wird, da wird auch Gott ein supranaturales Wesen."[121]) Damit ist der Gegenstand der Geistesreligion, in unserem Falle des Christentums, näher bestimmt. Die einzelnen Dogmen zeigen dann seine Entfaltung.

Das Wesen des Menschen im allgemeinen.

Bevor Feuerbach an die Erklärung der Dogmen geht, sucht er das Wesen des Menschen zu bestimmen. Soll es doch den Schlüssel abgeben zum Verständnis des Christentums, der einzelnen Dogmen.

Auch was hier vom Menschen ausgesagt wird, sollen nicht Sätze der Spekulation sein, sondern Sätze, die der Analyse des menschlichen Wesens entnommen sind, „in Gedanken umgesetzte, d. h. in allgemeine Ausdrücke gefaßte und dadurch zum Verständnis gebrachte tatsächliche Äußerungen des menschlichen Wesens".[122])

Das, was den Menschen zum Menschen macht, ist sein Bewußtsein. Dadurch unterscheidet er sich wesentlich vom Tiere. Durch das Bewußtsein ist dem Menschen seine Wesenheit, seine Gat-

[119]) Ebd. § 45.
[120]) 25. Vorl. S. 298, 300. W. d. R. § 55.
[121]) W. d. R. § 41.
[122]) Vorw. z. 2. Aufl. d. W. d. Chr.

tung Gegenstand. Das Tier ist sich wohl als Individuum, aber nicht als Gattung Gegenstand. Es besitzt Bewußtsein nur in dem weiten Sinne des Selbstgefühls, des sinnlichen Unterscheidungsvermögens, der Wahrnehmung und Beurteilung der äußeren Dinge nach bestimmten Merkmalen. Das Tier lebt ein einfaches Leben, denn äußeres und inneres Leben fallen bei ihm zusammen. Der Mensch kennt ein doppeltes Leben. Das innere Leben ist das Leben im Verhältnis zu seiner Gattung, seinem Wesen. Weil ihm seine Gattung, nicht nur seine Individualität Gegenstand ist, kann er sich selbst an die Stelle des anderen versetzen, ist er sich selbst zugleich Ich und Du.[123])

In diesem vom Tiere unterschiedenen Wesen des Menschen findet die Religion ihren Grund und zugleich ihren Gegenstand.[124])

Nun ist aber die Religion das Bewußtsein des Unendlichen. Aber ein wirklich endliches Wesen könnte dieses Bewußtsein des Unendlichen gar nicht haben, denn „die Schranke des Wesens ist auch die Schranke des Bewußtseins".[125]) „Was der Mensch auch immer nennt und ausspricht — immer spricht er sein eigenes Wesen aus."[126]) Das Bewußtsein des Unendlichen kann also nichts anderes sein als das Bewußtsein von der Unendlichkeit des Bewußtseins. „*Im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußten die Unendlichkeit des eigenen Wesens Gegenstand.*"[127]) Bewußtsein im strengen Sinne und Bewußtsein des Unendlichen ist ein und dasselbe, beschränktes Bewußtsein ist kein Bewußtsein.

Das Bewußtsein aber, wie es bis jetzt bestimmt wurde, ist noch allein ein formales Vermögen. Was ist denn das, dessen sich der Mensch als seines Wesens bewußt wird? Vernunft, Wille, Herz. Es sind die den Menschen beseelenden, beherrschenden Mächte. Nicht er hat sie, sondern sie haben ihn.

Nun kann man nicht lieben, nicht wollen, nicht denken, ohne diese Tätigkeiten als Vollkommenheiten zu empfinden. Und weil Denken, Wollen, Fühlen Vollkommenheiten sind, so ist es unmöglich, daß der Mensch sich als beschränkt wahrnimmt. Im Bewußtsein ist der Mensch sich selbst Gegenstand; daher ist das Bewußtsein nichts von dem Menschen als dem sich seiner selbst Bewußtseienden Unterschiedenes. Wie könnte er sonst sich *seiner* bewußt sein? Daraus folgt, daß es unmöglich ist, einer Vollkommenheit als einer Unvoll-

[123]) W. d. Chr. S. 24.
[124]) Ebd. S. 25.
[125]) Ebd.
[126]) Vorl. Thes. S. 266.
[127]) W. d. Chr. S. 26.

kommenheit sich bewußt zu werden, das Gefühl als beschränkt zu empfinden, das Denken als beschränkt zu denken.[128])

Die Behauptung, daß das Wesen des Menschen beschränkt sei, beruht auf einer Täuschung, nämlich auf der Verwechslung der Schranken der Gattung mit den Schranken des Individuums. Der Mensch könnte sich gar nicht als beschränkt empfinden, wenn ihm nicht die Vollkommenheit, die Unendlichkeit der Gattung im Gefühl, Gewissen und Denken Gegenstand wäre. Das Wesen der Gattung aber macht ja das absolute Wesen des Individuums aus — also kann sich der Mensch in seinem absoluten Wesen nie beschränkt empfinden.[129])

Die Unbeschränktheit ist die erste Hauptbestimmung des menschlichen Bewußtseins. Als zweite kommt noch hinzu, daß dieses Bewußtsein in seinen Gegenständen nur den Spiegel seines eigenen Wesens hat.

Der Mensch ist nichts ohne Gegenstand. Er bedarf des Gegenstandes, damit sein Wesen an ihm zur Entfaltung komme. Erst an dem Gegenstande wird sich der Mensch seiner selbst bewußt. Aber eben nur sein Wesen, sein Selbstbewußtsein löst sich aus an dem Gegenstande. Das gilt von den materiellen wie geistigen Dingen. Man kann ganz allgemein sagen: „Der Gegenstand, auf welchen sich ein Subjekt wesentlich, notwendig bezieht, ist nichts anderes als das eigene, aber gegenständliche Wesen dieses Subjekts.“[130]) Daß

[128]) Ebd. S. 30.

[129]) Ebd. S. 32; vgl. S. 33: „Der Zwiespalt von Verstand und Wesen, von Denkkraft und Produktionskraft im menschlichen Bewußtsein ist einerseits ein nur individueller, ohne allgemeine Bedeutung, andererseits nur ein scheinbarer. Wer seine schlechten Gedichte als schlecht erkennt, ist, weil in seiner Erkenntnis, auch in seinem Wesen nicht so beschränkt wie der, welcher seine schlechten Gedichte in seinem Verstande gut heißt.“ S. 32: „Jedes Wesen ist sich selbst genug, jedes Wesen in sich und für sich unendlich, hat sein höchstes Wesen in sich selbst. Jede Schranke eines Wesens existiert nur für ein anderes Wesen außer und über ihm.“

[130]) W. d. Chr. S. 28 f.: „So ist die Sonne das gemeinschaftliche Objekt der Planeten, aber so, wie sie dem Merkur, der Venus, dem Saturn, dem Uranus, so ist sie nicht der Erde Gegenstand. Jeder Planet hat seine eigene Sonne. Die Sonne, die und wie sie den Uranus erleuchtet und erwärmt, hat kein psychisches (nur ein astronomisches, wissenschaftliches) Dasein für die Erde; und die Sonne erscheint nicht nur anders, sie ist auch wirklich auf dem Uranus eine andere Sonne als auf der Erde. Das Verhalten der Erde zur Sonne ist daher zugleich ein Verhalten der Erde zu sich selbst oder zu ihrem eigenen Wesen, denn das Maß, der Größe und der Stärke des Lichtes, in welchem die Sonne der Erde Gegenstand, ist das Maß der Entfernung, welches die eigentümliche Natur der Erde begründet. Jeder Planet hat daher in seiner Sonne den Spiegel seines eigenen Wesens.“ Vgl. Grundsätze §§ 7, 8.

der Mensch die Dinge sieht, und daß er sie so sieht, ist ein Zeugnis seines eigenen Wesens.[131])

In diesem Verhältnis des Menschen zum Gegenstande ist es begründet, daß die Macht, die ein Gegenstand auf Gefühl, Vernunft, Willen ausübt, nur die Macht des Gefühls, der Vernunft, des Willens des Menschen ist. „Was für eines Gegenstandes wir uns auch nur immer bewußt werden, wir werden stets zugleich (!) uns unseres eigenen Wesens bewußt, wir können nicht anderes betätigen, ohne uns selbst zu betätigen."[132])

Was von dem Verhältnis des Menschen zum Gegenstande im allgemeinen gesagt wurde, das wird dann im besonderen auf das Verhältnis des Menschen zum religiösen Gegenstande angewandt.

Nur daß hier ein großer Unterschied besteht zwischen der Beziehung auf einen nicht religiösen Gegenstand und der Beziehung auf den religiösen Gegenstand. Dort ist das Bewußtsein von dem Gegenstande wohl unterscheidbar vom Selbstbewußtsein; hier fällt es mit diesem zusammen. Der sinnliche Gegenstand ist außer dem Menschen da, der religiöse nur in ihm.[133])

Hier gilt ohne jede Einschränkung der eben ausgesprochene Satz, daß der Gegenstand des Menschen nichts anderes ist als sein eigenes, aber vergegenständlichtes Wesen.

Das Bewußtsein Gottes ist nur das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes nur die Selbsterkenntnis des Menschen. Gott ist „das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen", „die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken."[134])

[131]) W. d. Chr. S. 29: „Das Tier wird nur ergriffen von dem zum Leben notwendigen Lichtstrahl, der Mensch dagegen auch noch von dem gleichgültigen Strahl des entferntesten Sternes. . . . . Das Auge, das in den Sternenhimmel schaut, jenes nutz- und schadenlose Licht erblickt, welches nichts mit der Erde und ihren Bedürfnissen gemein hat, erblickt in diesem Lichte sein eigenes Wesen, seinen eigenen Ursprung. Das Auge ist himmlischer Natur. Darum erhebt sich der Mensch über die Erde nur mit dem Auge . . . . . Der Himmel erinnert den Menschen an seine Bestimmung, daran, daß er nicht nur zum Handeln, sondern auch zur Beschauung bestimmt ist."

[132]) W. d. Chr. S. 30. S. 34: „Der Gegenstand der Vernunft ist die sich gegenständliche Vernunft, der Gegenstand des Gefühls das sich gegenständliche Gefühl. Hast du kein Gefühl für die Musik, so vernimmst du auch in der schönsten Musik nicht mehr als in dem Winde, der vor deinen Ohren vorbeisaust. . . . . Was ergreift dich also, wenn dich der Ton ergreift? . . . . was anderes als die Stimme deines eigenen Herzens? Der Farbenglanz der Kristalle entzückt die Sinne; die Vernunft interessieren nur die Gesetze der Kristallonomie. Der Vernunft ist nur das Vernünftige Gegenstand."

[133]) W. d. Chr. S. 38.

[134]) Ebd. S. 39; vgl. Theogonie S. 238, 247.

Freilich hat der fromme Mensch kein Bewußtsein von der Identität seines Gottesbewußtseins und seines Selbstbewußtseins, vielmehr wurzelt ja gerade in diesem Nichtwissen die ganze Religion. Mitten in der modernen Welt stellt der fromme Mensch das kindliche Bewußtsein der Menschen dar. Auf dem Standpunkte des kindlichen Bewußtseins schaut nämlich der Mensch sein eigenes Wesen als ein anderes Wesen außer sich; erst später findet er es in sich. Die Religion ist nichts anderes als „das erste und zwar indirekte Selbstbewußtsein des Menschen".[135]) Sie ist das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen, das aber als ein anderes Wesen vorgestellt wird.[136])

Deshalb beraubt alle Religion den Menschen, um Gott reich zu machen. Sie zieht die Wesenbestimmungen vom Menschen ab und schaut sie als göttliches Wesen an.[137])

Aber Religion ist Glückseligkeitsstreben — so kann der Mensch bei dieser Entäußerung nicht stehen bleiben. Die Religion entzweit und entäußert nicht nur den Menschen, sondern sie identifiziert ihn mittelbar auch wieder mit dem Wesen, das sie von ihm abtrennte. Der Mensch vergegenständlicht sein Wesen und macht dann wieder sich zum Gegenstande dieses Wesens.[138]) Wie die arterielle Tätigkeit das Blut bis in die äußersten Glieder treibt und die Venentätigkeit es wieder zurückführt, so besteht auch das religiöse Leben aus einer fortwährenden Systole und Diastole. „In der religiösen Systole stößt der Mensch sein eigenes Wesen von sich aus, in der religiösen Diastole nimmt er das verstoßene Wesen wieder in sein Herz auf. Gott ist das aus sich handelnde, aus sich tätige Wesen — dies ist der Akt der religiösen Repulsionskraft. Gott ist das in mir, mit mir, durch mich, auf mich, für mich handelnde Wesen, das Prinzip meines Heils, meiner guten Gesinnungen und Handlungen, folglich mein eigenes gutes Prinzip und Wesen — dies ist der Akt der religiösen Attraktionskraft."[139])

1. Das wahre, d. i. anthropologische Wesen der Geistesreligion.

Doch die Gleichsetzung, für die dieses Bild (vgl. oben) ein Ausdruck sein soll, ist eben nur eine mittelbare. Was den Menschen nicht dazu kommen läßt, das von ihm abgelöste Wesen als sein eigenes zu erkennen, ist — darauf wurde schon früher in einem anderen Zusammenhange hingewiesen - - die Verbindung des Wesens des

[135]) W. d. Chr. S. 39; vgl. Ergänz. u. Erläut. z. W. d. R. S. 367 f.
[136]) W. d. Chr. S. 40, 61.
[137]) Ebd. S. 28 Anm.
[138]) Vorl. Thes. S. 248 f. W. d. Chr. S. 61.
[139]) Ebd. S. 62.

Menschen mit dem Wesen der Natur innerhalb des göttlichen Wesens. Im Christentum haben sich nun (wie überhaupt in den Geistesreligionen) die von der Natur hergenommenen Eigenschaften zu Eigenschaften des Verstandes umgewandelt. Sie sind es jetzt, die die Kluft zwischen dem menschlichen und göttlichen Wesen aufreißen. Diese Umwandlung ist ein Moment jenes Abstraktionsprozesses, der bei der Entwicklung der Naturreligion zur Geistesreligion vor sich geht. Möglich gemacht ist diese Vertauschung durch eine gewisse Parallelität zwischen den Eigenschaften der Natur und den Eigenschaften des Verstandes. Wie diese gemeint ist, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Gott als Gegensatz zum Menschen, als nichtendliches Wesen ist also die vergegenständlichte Intelligenz, der Verstand. **Gott als das Wesen des Verstandes (und als moralisches Wesen oder Gesetz).**

Die Einheit, Universalität und Unendlichkeit Gottes ist die Einheit, Universalität und Unendlichkeit des Verstandes. Mit seiner Einheit und Universalität ist gegeben, daß, was als verstandesgemäß gilt, absolutes, allgemein gültiges Gesetz ist. Die Unendlichkeit beweist sich darin, daß beim Verstande der Unterschied zwischen Gattung und Individuum, das Kennzeichen der Endlichkeit, wegfällt; alles Endliche nämlich läßt sich mit einem anderen Individuum derselben Gattung vergleichen, steht als Individuum unter einer Gattung. Der Verstand ist unvergleichbar, „weil er selbst die Quelle aller Vergleichungen ist". Er kann keiner Gattung untergeordnet werden, denn er selbst ist „das oberste Prinzip aller Unterordnungen."[140])

Gott ist das notwendige Wesen, ohne das nichts wäre; der Verstand ist das notwendige Wesen, weil es ohne Vernunft kein Bewußtsein gibt, dieses aber allein den Unterschied zwischen Sein und Nichtsein begründet.[141])

Mittels des Verstandes sucht der Mensch alle Dinge von Gott als der ersten Ursache herzuleiten; ohne eine verständige Ursache erscheint ihm die Welt unbegreiflich, der Sinnlosigkeit und Zwecklosigkeit anheimgegeben. Das bedeutet, daß der Verstand nur das begreiflich, sinn- und zweckvoll findet, was er aus sich selbst erklären kann.[142])

Gott ist „der Inbegriff aller Realitäten" — das will sagen: „Was ich im Verstande als wesenhaft erkenne, setze ich in Gott als seiend." So ist der Verstand das ens realissimum.

Gott besitzt alle Realitäten ohne Schranken. Aber das ohne Schranken gedachte Wesen ist der alle Schranken wegdenkende Verstand.[143])

[140]) S. 74—76.
[141]) S. 76, 78.
[142]) S. 70.
[143]) S. 72.

Gott ist das einzige vollendet selbständige und unabhängige Leben, d. h.: der Verstand ist das selbständige und unabhängige Wesen κατ' ἐξοχήν, er allein kann nicht mehr zum Gegenstande eines anderen herabgesetzt werden, weil er „alle Gegenstände zu Objekten, zu Prädikaten von sich selbst macht"; er beherrscht alle Dinge, ohne von ihnen beherrscht zu werden, denn er ist frei von allen Dingen.[144])

Religiös heißt es, der Verstand sei eine Offenbarung Gottes. In Wirklichkeit ist aber Gott eine Offenbarung, ja die Offenbarung des Verstandes. In dem Gedanken „Gott" erreicht das Abstraktionsvermögen seinen höchsten Grad. Gott als das Wesen, das nur mit dem letzten Gedanken zu erlangen ist, ist das Wesen des Verstandes, der nur dann befriedigt ist, wenn er sich erschöpft, wenn er bis an den letzten möglichen Punkt vorgedrungen ist.[145]) „Das, wovon ich nicht mehr abstrahieren kann, ist Gott — der letzte Gedanke, den ich zu fassen fähig bin, der letzte, das ist der höchste. Id quo maius nihil cogitari potest, deus est."[146]) Die Prämisse des ontologischen Beweises spricht das innerste Wesen der Religion aus.[147])

Unter den Verstandes- und Vernunftsbestimmungen tritt besonders in der christlichen Religion die der moralischen Vollkommenheit hervor. Der Mensch ist bedürftig, affektvoll, unvollkommen — Gott bedarf nichts, ist über alle Leidenschaften erhaben, vollkommen — d. h. der Verstand ist frei von Bedürfnissen, von Leidenschaften, deshalb hat er auch keine Mängel und Schwächen wie das Herz. Er ist das eigentliche Gattungsvermögen. Das Herz vertritt die besonderen Angelegenheiten, die Individuen, der Verstand die allgemeinen Angelegenheiten, die Sachen.[148]) Nur mittels des unbestechlichen, interesselosen Verstandes kann der Mensch sich über sein subjektiv-persönliches Wesen erheben zum Allgemeinen, Objektiven, kann er die Sache scheiden von dem Eindrucke, den sie auf sein Gemüt macht, und sie selbst ohne Beziehung auf sich verstehen.

Wäre Gott aber nur die Vergegenständlichung des Verstandeswesens, dann könnte sich der Mensch nie in ihm befriedigen. Der Verstand ist universal, pantheistisch, er interessiert sich wie für den Menschen so auch für alles außer dem Menschen; die charakteristische Bestimmung der Religion ist aber gerade die, daß sie durchaus anthropotheistisch ist, daß der Mensch in ihr alles auf sich selbst bezieht, weil er nur sich selbst in ihr bejahen will.[149])

[144]) S. 74.
[145]) S. 69 f.
[146]) S. 145; vgl. S. 271.
[147]) S. 271.
[148]) S. 67.
[149]) S. 81.

Auch die nähere Bestimmung dieses abstrakten, von allen Anthropopathismen freien Verstandes-Gottes als moralisch vollkommenes Wesen läßt kalt, ja macht nur den Abstand zwischen diesem Wesen und dem Menschen erst quälend, anklagend. Dem allmächtigen, ewigen, schrankenlosen Wesen gegenüber empfindet der Mensch nur seine Kleinheit, Beschränktheit, endliche Nichtigkeit; dem moralisch vollkommenen Gotte gegenüber aber erkennt er seine moralische Nichtigkeit, sein sittliches Ungenügen. Das trägt erst recht Spannung, Zwiespalt in ihn hinein.[150])

Von diesem Zwiespalt erlöst sich der Mensch nur dadurch, „daß er sich des Herzens, der Liebe als der höchsten, als der absoluten Macht und Wahrheit bewußt wird", daß er Gott nicht nur als Verstandes- und Gesetzwesen anschaut, sondern vielmehr noch als ein Wesen, das von Liebe erfüllt ist.[151])

Ja erst in dem liebenden Gotte haben wir den wirklichen Gott der Religion. „Gott als Gott — das unendliche Wesen, allgemeine, anthropomorphismenlose Wesen des Verstandes — hat für die Religion nicht mehr Bedeutung als für eine besondere Wissenschaft ein allgemeiner Grundsatz, womit sie anfängt, es ist nur der oberste, letzte Anhalts- und Anknüpfungspunkt."

Mit der Vorstellung des Gottes der Liebe hat besonders das Christentum Ernst gemacht. Seine Zentraldogmen zeigen diesen Gedanken, diese Anschauung in ihrer mannigfachen Entfaltung. So mag sich hier die Analyse der hauptsächlichsten christlichen Dogmen anschließen.

Feuerbachs Grundsätze bei der anthropologischen Erklärung der christlichen Dogmen.

Zugrunde gelegt wird ihr die im Christentum sanktionierte Bedeutung des Dogmas.[152])

Nicht was moderne Umdeutung aus dem Christentum gemacht hat, sondern was seine klassischen Zeiten unter ihm verstanden, will Feuerbach zum Stoff für seine Analyse wählen. Denn das „feige, charakterlose, komfortable, belletristische, kokette, epikureische Christentum der modernen Welt" bietet keinen der philosophischen Kritik würdigen Gegenstand. Es kann aus sich selbst nur testimonia paupertatis aufweisen. Was es noch an Lebenskraft besitzt, das ist das Geschenk vergangener Jahrhunderte.[153]) Bibelstellen, Kirchenväter, Mystiker, Reformatoren, Bekenntnisschriften, Konzilsbeschlüsse, Gesangbuchsverse müssen also den Stoff liefern, an dem Feuerbach seine Untersuchung durchführt. Das über seine Stoffauswahl.[154])

[150]) S. 82.
[151]) S. 83.
[152]) Vorw. z. 2. Aufl. d. W. d. Chr.
[153]) Vorw. z. 1. u. Vorw. z. 2. Aufl. d. W. d. Chr.
[154]) Hauptsächlich sind zitiert: die Bibel, Minucius Felix, Tertullian, Cyprian, Clemens Alexandrinus, Origenes, Athanasius, Am-

Nun seien noch der Einzelerklärung der Dogmen die methodischen Grundsätze vorangestellt, die Feuerbach zur Gewinnung des eigentlichen Gehalts der Dogmen anwendet. Sie bilden die Ergänzung zu dem, was in der Einleitung über seine Methode im allgemeinen gesagt wurde.

Die Anthropologie betrachtet das Dogma nicht als ein Mysterium, sondern „sie kritisiert und reduziert es vermittelst der Analyse auf seine natürlichen, dem Menschen eingeborenen Elemente"; dabei ergibt sich, daß das, was in Wahrheit der Grund, in der Religion zur Folge wird.[155]) Die Orakelsprüche der Religion sind „contre vérités": „was in der Religion Prädikat ist, das dürfen wir nur .... zum Subjekt, was in ihr Subjekt ist, zum Prädikat machen .... so haben wir das Wahre."[156])

Wird jedes Dogma auf diese Weise untersucht, so zeigt sich, daß die Grunddogmen des Christentums erfüllte Herzenswünsche sind, daß das Wesen des Christentums das Wesen des Gemütes ist.[157])

Das Geheimnis der Inkarnation oder Gott als Herzenswesen.

Diese Grundsätze, angewandt auf das Dogma der Inkarnation, führen nun zu dem Ergebnis, daß die Inkarnation nichts anderes ist als das Offenbarwerden der menschlichen Natur Gottes. Wenn es heißt, daß Gott aus Barmherzigkeit Mensch wurde, so bedeutet das eben, daß Gott schon ein menschlicher Gott war, ehe er wirklich Mensch wurde; sonst hätte ihn das menschliche Bedürfnis nicht bewegen können. „Der menschgewordene Gott ist nur die Erscheinung des gottgewordenen Menschen; denn der Herablassung Gottes zum Menschen geht notwendig die Erhebung des Menschen zum Gotte vorher."[158])

In gewissem Sinne nimmt jede Religion — sofern sie nämlich ein Wesen verehrt, das gegen den Menschen nicht gleichgültig ist — eine Inkarnation Gottes an, nämlich im Gebet und in der Vorsehung. Im Gebete zieht der Mensch Gott in das menschliche Elend hinein, läßt ihn teilnehmen an seinen Leiden und Bedürfnissen. Gott erbarmt sich des Menschen, erhört ihn, führt ihn gnädig, weil er ihn liebt, Gott liebt den Menschen, das heißt aber, Gott leidet vom

---

brosius, Prudentius, Arnobius, Lactantius, Hieronymus, Augustin, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Theodoret, Joh. Damascenus, Anselm von Canterbury, Petrus Lombardus, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Bernhard von Clairvaux, Tauler, Thomas a Kempis, Luther, Melanchthon, Calvin, Confessio, Apologie, Concordienbuch, Joh. Gerhard, Buddeus, Gottfr. Arnold, Konzilsbeschlüsse, das Gesangbuch der Brüdergemeine. Vgl. W. d. Chr., die Fußnoten und Erläut., Bemerk., Belegstelle z. B. d. Chr.

[155]) W. d. Chr. S. 87 f.

[156]) S. 99.

[157]) S. 197.

[158]) S. 86.

Menschen. Denn Liebe ist undenkbar ohne Mitgefühl, Mitgefühl undenkbar ohne Mitleiden; Mitleiden aber setzt gleiches Wesen voraus. So ist also auch das Gebet, die Vorsehung Ausdruck der „Wesensununterschiedenheit Gottes vom Menschen".[159]) Die Inkarnation ist nur „der kräftigste, innigste, sinnlichste Ausdruck" dieser Wesensgleichheit.[160]) „In der Inkarnation gesteht die Religion nur ein, was sie in der Reflexion über sich selbst, als Theologie, nicht Wort haben will, daß Gott ein durchaus menschliches Wesen ist."[161])

Die Inkarnation steht im Mittelpunkte der christlichen Religion — das will sagen, die Liebe steht im Zentrum dieser Religion. Nun ist aber die Liebe Gottes zum Menschen der klarste, unwidersprechlichste Beweis dafür, daß der Mensch in der Religion sich selbst zum Gegenstande hat — natürlich vorgestellt als ein anderes Wesen. Denn was liebt der Mensch an Gott? Seine Liebe und zwar seine Liebe zu dem Menschen. Gottesliebe ist also indirekte Menschenliebe.[162])

Die Liebe bewährt sich durch Leiden. Soll der Mensch in Christus die verkörperte, vollkommene Liebe schauen, dann muß diese Liebe eine leidvolle sein. Das führt uns zur Betrachtung des religiösen Glaubens an den leidenden Gott. Das Geheimnis des leidenden Gottes.

In dem Glauben an den *leidenden Gott* kommt ein Doppeltes zum Ausdruck: insofern Gott für andere leidet, „nichts anderes" als: *leiden für andere ist göttlich*, insofern sein Leiden ein Ausdruck der Leidensfähigkeit ist: Gott ist ein empfindendes Wesen. Dieses bedeutet aber, von der religiösen in die menschliche Sprache zurückübersetzt, *die Empfindung ist göttlich*.

Das Leiden Christi ist „die höchste Zuversicht, der höchste Selbstgenuß, der höchste Trost des Gemütes"; „nur im Blute Christi ist der Durst nach einem persönlichen, d. i. menschlichen, teilnehmenden, empfindenden Gott gestillt."[163]) „Aber eben deswegen, weil die Passionsgeschichte die ergreifendste Geschichte für das menschliche Herz ist, ... folgt daraus aufs unwidersprechlichste, daß in ihr nichts ausgedrückt ist, als das Wesen des Herzens."[164])

Ein Gott ohne Empfindung, ein reines Verstandeswesen befriedigt den Menschen nicht. Aber ebensowenig auch ein Wesen, das nur Empfindung ist, ohne Verstand und Willen. Die lebensvolle Ganzheit seines Wesens will der Mensch auch in seinem Gott anschauen. *Sein Bewußtsein um die Totalität seines Wesens stellt sich nun dar in dem Dogma der Trinität.* Das Mysterium der Dreieinigkeit und der Mutter gottes.

[159]) S. 91 f.
[160]) S. 95.
[161]) S. 94.
[162]) S. 95 f.
[163]) S. 206.
[164]) Ebd.

Dieses erfaßt die bisher getrennt betrachteten Bestimmungen Gottes — Gott als Verstandeswesen, Gott als Herzenswesen — in der Einheit; das allgemeine Wesen des Verstandes, d. h. Gott als Gott wird dadurch zu einem besonderen Wesen, einer besonderen Fakultät herabgesetzt. Die Trinität ist also das Bewußtsein von der Einheit des Selbstbewußtseins, dieses als absolute oder göttliche Wesenheit vorgestellt.

Aber damit ist der volle Gehalt des Dogmas noch nicht erschöpft. Nur das abstraktere Moment ist herausgegriffen; an das Herz des Dogmas kommen wir erst in den folgenden Ausführungen. Diese stellen kein „Und" dar zu dem Früheren, sondern sind nur dessen lebensvoller Inhalt, die nähere Ausführung des Gedankens von der Einheit des Selbstbewußtseins, die zeigen will, daß die Religion die Einheit des Selbstbewußtseins nur kennt „als die nur beziehungsweise, erfüllte Einheit von Ich und Du".

Gott als Gott, als außerweltliches Wesen ist nichts anderes, als das von aller Verwicklung mit der Welt befreite, in sich zurückgezogene Wesen des Menschen — damit zugleich aber „das schlechtweg allein seiende einsame Wesen", das vergegenständlichte „Bewußtsein der Kraft, von allem andern außer sich abstrahieren und für sich allein mit sich sein zu können".[165])

So sehr nun auch der religiöse Mensch sich von der Welt in sein Inneres zurückzieht, so ist ihm doch die Gemeinsamkeit, der andere Mensch, ein tiefes Bedürfnis. Dieses Bedürfnis sucht er umsomehr in Gott zu stillen, je weniger es gestillt wird in seinem Leben unter den Menschen. Wie könnte da ein einsamer Gott, von dem dieses Bedürfnis nach Gemeinschaft ausgeschlossen ist, dem Menschen genügen? Deshalb muß in die Einsamkeit des göttlichen Wesens ein zweites Wesen treten, der Persönlichkeit nach von Gott unterschieden, dem Wesen nach mit ihm gleich, Gott der Sohn. „Gott der Vater ist Ich, Gott der Sohn ist Du. Ich ist Verstand, Du Liebe."[166])

Die allgemeine, dem Menschen eingeborene Wahrheit des Trinitätsdogmas ist also die: volles, göttliches Leben ist nur zu leben in Gemeinschaft; das Geheimnis der Trinität ist „das Geheimnis der Notwendigkeit des Du für das Ich."[167])

Der Geist drückt nichts weiter aus als die Liebe zwischen Vater und Sohn und ihre Einheit miteinander, er ist der hypo sta-

[165]) S. 106 f.
[166]) S. 107 f.
[167]) Grundsätze § 63.

fierte Begriff der Gemeinschaft, „widersinnig genug selbst wieder als ein besonderes, persönliches Wesen gesetzt".[168])

In naher Beziehung zum Mysterium der Dreieinigkeit steht die Mutter Gottes. Die alten, wahren Christen verwarfen bei ihrer Übersinnlichkeit das wirkliche Familienleben, die natursittliche Liebe als etwas Nichtiges, Ungöttliches. Ersatz dafür aber fanden sie darin, daß sie in Gott einen Vater und einen Sohn hatten, „die sich mit innigster Liebe umfingen, mit jener Liebe, welche nur die Naturverwandtschaft einflößt". Ganz berechtigt war es nun, daß in der Maria das mütterliche Wesen neben Vater und Sohn gestellt wurde. Es ist nicht einzusehen, weshalb in dem innergöttlichen Verhältnis die Mutter Gottes paradoxer erscheinen sollte als der Vater oder der Sohn, „die Maria paßt vielmehr ganz in die Kategorie der Dreieinigkeitsverhältnisse, da sie ohne Mann den Sohn empfängt, welchen der Vater ohne Weib erzeugt, sodaß also Maria einen notwendigen, von innen heraus geforderten Gegensatz zum Vater im Schoße der Dreieinigkeit bildet". [169])

Schon in dem milden, versöhnlichen Wesen des Sohnes, in seiner Abhängigkeit vom Vater begegnet uns das weibliche Prinzip in der Gottheit, freilich nur noch in Gedanken, unentwickelt. Deshalb drängt uns der Sohn unwillkürlich das Bedürfnis nach einem wirklichen weiblichen Wesen auf; „dasselbe Herz, das eines Sohnes Gottes bedarf, bedarf auch einer Mutter Gottes." „Dem Vater ist der Sohn eingeboren, dem Sohne aber die Mutter."

Wo der Glaube an die Mutter Gottes schwindet, da schwindet auch der Glaube an den Sohn Gottes und an Gott den Vater. „Wer einmal die Mutter Gottes dem Verstande aufopfert, der hat nicht mehr weithin, auch das Mysterium des Sohnes Gottes als einen Anthropomorphismus aufzuopfern."

Nur im Katholizismus hat die Trinität volle Bedeutung, weil die Mutter Gottes das Liebesverhältnis von Gott-Vater und Gott-Sohn ergänzt und weil das Dogma in solcher Inhaltsfülle zugleich Korrelat und Gegengewicht bildet zu dem Lebensideal des Anachoreten-, Mönch- und Nonnenlebens. „Je leerer das Leben, desto voller, desto konkreter ist Gott." „Nur der arme Mensch hat einen reichen Gott."[170])

[168]) W. d. Chr. S. 108; ebd.: „Inwiefern der heilige Geist die subjektive Seite repräsentiert, so ist er eigentlich die Repräsentation des religiösen Gemütes vor sich selbst, die Repräsentation des religiösen Affekts, der religiösen Begeisterung, oder die Personifikation, die Vergegenständlichung der Religion in der Religion. Der heilige Geist ist daher die seufzende Kreatur, die Sehnsucht der Kreatur nach Gott."

[169]) S. 112.

[170]) S. 115.

Das Geheimnis des Logos und göttlichen Ebenbildes.

Das religiöse Interesse an der Trinität haftet wesentlich an dem Sohne, dem die Gottebenbürtigkeit gewährt werden soll. Ja, der Sohn ist der wesentliche, charakteristische Gegenstand der christlichen Religion. Er ist der *eigentliche Gott*, denn er ist „der Mittler", d. h. der unmittelbare Gegenstand der Religion. Ihn meint das Gebet und der Kultus. Woran sich aber der Betende zuerst wendet, das ist in Wahrheit auch das erste Wesen. Der Gott hinter dem Mittler ist nur die Idee der Gottheit im allgemeinen, ist der kalte Verstand über dem Herzen — ähnlich dem Fatum über den olympischen Göttern; der Fromme weiß mit dieser Vorstellung nichts anzufangen. Um sie zu entfernen, stellt er den Mittler davor.[171])

Die beiden hauptsächlichsten Näherbestimmungen der zweiten Person der Trinität sind die, daß sie das Ebenbild Gottes und das Wort Gottes ist. Beide Benennungen hängen ihrem Wesen nach miteinander zusammen. Sie wurzeln beide in der Phantasie.

Der Sohn ist das Ebenbild des Vaters, d. h. der Mensch verwandelt das abstrakte Verstandeswesen Gottes in einen Gegenstand der Sinne. „Der Sohn ist der Abfall von der metaphysischen Idee der Gottheit", er ist „das befriedigte Bedürfnis der Bilderanschauung"; dieses schafft nicht willkürlich, sondern aus der Notwendigkeit der Phantasie heraus, der Phantasie als einer absoluten göttlichen Macht. *So ist der Sohn als das Ebenbild des Vaters das personifizierte Wesen der Phantasietätigkeit.*

Wie das Bild ist auch das Wort eine Äußerung der Phantasie. Wird das Wesen der Phantasie vergegenständlicht, so wird damit auch das Wesen des Wortes vergegenständlicht. Denn der Mensch will nicht nur für sich sinnen, phantasieren, sondern auch das Ersonnene äußern, mitteilen. Das Wort ist der ausstrahlende, offenbare Gedanke. Das Wort belehrt, erschließt alle verborgenen Tiefen, macht das Vergangene zur Gegenwart, erfaßt das Unsichtbare, das Unendliche, das Ewige. Das Wort ist Wahrheit und Leben und Licht. Das Wort bleibet, während die Menschen vergehen. Das Wort tut Wunder — denn die Macht des Wortes ist die Macht der Phantasie. Das Wort erlöst, versöhnt, befreit. „Das Wort ist das Evangelium, der Paraklet, der Tröster der Menschheit." *So ist das Wort Gottes die Göttlichkeit des Wortes.* Das ist das Geheimnis des Logos.[172])

Das Geheimnis des welterschaffenden Prinzips in Gott.

Der Logos ist der sich äußernde, sich offenbarende Gott und als solcher das welterzeugende Prinzip in Gott.

Die Welt ist ein wesentlich Anderes als Gott. Deshalb kann sie nicht unmittelbar aus ihm hervorgehen. Der Übergang von dem

[171]) S. 117.
[172]) S. 121—123.

weltabgezogenen Gott zur Welt wäre zu unvermittelt. Es muß deshalb ein Mittelglied zwischen diesen absoluten Gott und die Welt treten, aus dem dann die Welt abgeleitet werden kann. Dieses Mittelglied ist ein Unterschied in Gott; dieser Unterschied in Gott aber ist die Selbstunterscheidung Gottes. Gott denkt sich, und indem er sich denkt, denkt er zugleich ein von sich Unterschiedenes. Denn das Selbstbewußtsein entsteht nicht ohne Unterscheidung von anderem. So ist mit dem Bewußtsein Gottes zugleich auch die Welt — wenigstens der Idee nach — gesetzt. Doch ist der Gedanke der Welt, des wesentlich Anderen, des Nicht-Gott vermittelt durch den Gedanken eines anderen, das Gott wesensgleich ist.[173])

Auf diese Weise wird aber der weltschaffende Prozeß zu einer mythologischen Umschreibung der psychologischen Tatsache, daß mit dem Selbstbewußtsein des Menschen zugleich das Bewußtsein von einem anderen gesetzt ist, welches mit ihm eins, und von einem anderen, welches von ihm unterschieden ist, wobei das wesensgleiche Andere das Mittelglied zwischen dem Selbstbewußtsein und dem wesentlich davon Verschiedenen bildet. „Der Gedanke eines andern überhaupt, eines wesentlich anderen entsteht mir erst durch den Gedanken eines im Wesen mir gleichen anderen."[174]) Für Gott ist das Bewußtsein der Welt vermittelt durch das Bewußtsein des ihm wesensgleichen Sohnes, d. h. für den Menschen ist das Bewußtsein der Welt vermittelt durch den anderen Menschen.

Das Bewußtsein der Welt ist ein „demütigendes Bewußtsein", denn an der Welt werden dem Menschen seine Schranken bewußt, hier vermißt er zum erstenmal die Bejahung seines subjektiven Wesens. Der Übergang von der Selbstheit zu ihrem Gegenteil wird aber gemildert, vermittelt durch den anderen Menschen; an ihm kommen dem Menschen zwar auch seine Schranken zum Bewußtsein, aber gleichzeitig bejaht dieser andere Mensch doch das menschliche Wesen, das auch das seine ist. So bereitet der andere Mensch den Menschen erst vor, daß er die Anschauung eines Wesens ertragen kann, welches ihm nicht sein eigenes Bild zurückwirft.

Aber ist die Welt, der Unterschied von Gott, wirklich erklärt durch die Zurückführung auf den Unterschied Gottes von sich in sich selbst?[175]) Nein, denn es handelt sich hier um Unterschiede verschiedener Art; der eine ist ein äußerer, seiender, der andere ein

[173]) S. 125.

[174]) Ebd.

[175]) S. 130. Vgl. zu diesem Gedanken auch Höffding, Religionsphilosophie: „Die Rätsel, welche die Wissenschaft nicht zu lösen vermag, löst die Religion ebensowenig."

innerlicher, tätiger, ein Unterscheidungsakt; der eine läßt sich nicht durch den anderen erklären. An diesem Punkte zeigt es sich, daß der Unterschied nur durch sich selbst begründet ist, d. h. aber, daß er ein ursprünglicher Begriff ist, eine Grenze des Denkens. Den Unterschied eines Wesens von einem Wesen anderer Art kann man nicht denkend begründen, er ist vielmehr unableitbare Tatsache.

Das Geheimnis der (Vorsehung und) Schöpfung aus nichts.

Diese Gedanken stehen auch der Schöpfung aus nichts entgegen, wenn diese als eine Erklärung für das Dasein der Welt gelten sollte. Die Welt läßt sich nicht aus dem Schöpfungsakte erklären. „Ist die Natur ursprünglich ein Geistesprodukt und folglich Geistererscheinung, so sind auch die gegenwärtigen Naturwirkungen geistige Wirkungen, Geistererscheinungen, ... ein supranaturalistischer Anfang fordert notwendig eine supranaturalistische Fortsetzung.“[176])

Aber man würde auch die Schöpfungslehre völlig falsch verstehen, wollte man eine Erklärung für die Welt in ihr suchen. Im Gegenteil: nichts anderes liegt dieser Lehre zugrunde als der Wunsch: es soll keine Welt, keine Materie sein.[177])

Der Mensch stößt sich an der Welt; „denn wo Welt ist, da ist Materie, und wo Materie ist, da ist Druck und Stoß, Raum und Zeit, Schranke und Notwendigkeit.“[178])

Wie findet er sich nun mit der Welt ab, daß sie ihn nicht stört, „in dem Wonnegefühl der unbeschränkten Seele“? Durch den Schöpfungsgedanken. In diesem drückt sich die *Nichtigkeit der Welt* aus. Denn Schöpfung bedeutet, daß ihr Sein oder Nichtsein nur vom Willen abhängt. Derselbe Wille, der einst wollte, daß sie ist, kann auch wollen, daß sie nicht ist. So wird das Dasein der Welt ein „momentanes, willkürliches,“ „stets zwischen Sein und Nichtsein schwebendes“, der Vernichtung gewärtiges, d. h. eben ein nichtiges.[179])

Mit der Gewißheit um die Nichtigkeit der Welt hat der Mensch zugleich die Gewißheit um die eigene Wichtigkeit. Die Überzeugung von dem unendlichen Wert seiner Existenz schafft sich Ausdruck in dem Glauben an die Vorsehung.[180])

Die Vorsehung „drückt den Wert des Menschen im Unterschiede von den anderen natürlichen Wesen und Dingen aus; sie entnimmt

[176]) W. d. R. § 13; § 14: „Erst muß die Natur sein, ehe das ist, was sich von der Natur unterscheidet ..... von der Verstandlosigkeit zu Verstande kommen, das ist der Weg zur Lebensweisheit, aber von Verstand zu Verstandlosigkeit kommen, das ist der direkte Weg ins Irrenhaus der Theologie ..... das Höhere setzt das Niedere, nicht dieses jenes voraus.“

[177]) W. d. Chr. S. 159.

[178]) Ebd.

[179]) S. 148, 159.

[180]) S. 153.

ihn dem Zusammenhange des Weltganzen".[181]) Wer nicht den Anspruch erhebt, der Natur gegenüber etwas Besonderes zu sein, sondern sich damit zufrieden gibt, als Teil im Ganzen zu verschwinden, der glaubt an keine Vorsehung. Der Glaube an die Vorsehung, an die Liebe Gottes, die über dem einzelnen wacht, ist nichts als vergötterte Selbstliebe.[182])

Der Mensch ist der Zweck der Schöpfung und der Gegenstand der Vorsehung — verschieden gewendet ist das beidemal derselbe Gedanke: alles dreht sich um den Menschen. So bringt hier die Beziehung auf den Menschen Schöpfung und Vorsehung in Zusammenhang miteinander.

Ihre Zusammengehörigkeit ergibt sich auch noch unter einem anderen Gesichtspunkte, unter dem Gesichtspunkte des Wunders. Die Schöpfung aus nichts ist das erste Wunder, nicht nur der Zeit, sondern auch dem Range nach; sie ist die Prämisse, das Prinzip, aus dem alle anderen Wunder von selbst folgen;[183]) denn der Glaube an die Schöpfung ist der Glaube an eine Macht, für die das Naturgesetz ex nihilo nihil keine Geltung besitzt. Die Vorsehung aber ist „derselbe unbeschränkte, allgewaltige Wille, der die Welt aus nichts ins Sein gerufen".[184])

Schöpfung und Vorsehung sind Wunder — d. h. der Glaube an die Schöpfung und der Glaube an die Vorsehung haben beide den Wunderglauben zu ihrer Voraussetzung. Das führt uns zur Untersuchung des Wunders.

Das Geheimnis des Glaubens — das Geheimnis des Wunders.

Was ist das Wunder?[185]) Nichts anderes als ein verwirklichter, supranaturalistischer Wunsch.[186]) Supranaturalistisch, überschwenglich ist ein Wunsch dann, wenn er sich an die wunderbare Hilfe wendet, wenn er eine dem Wesen des Wunsches entsprechende Erfüllung erhofft.[187]) Nicht durch das Ergebnis unterscheidet sich die Wundertätigkeit von der Tätigkeit der Natur und Vernunft, sondern allein durch ihre Art und Weise. Sie erreicht nämlich ihr Ziel ohne Weg, d. h. sie verwirklicht einen Zweck ohne Mittel, bei ihr fallen Wunsch und Erfüllung in eins zusammen.[188])

Aber die Tätigkeit, die ihrem Inhalte nach eine natürliche, sinn-

[181]) S. 153.
[182]) D. W. d. Gl. im Sinne Luthers S. 384. W. d. Chr. S. 153.
[183]) W. d. Chr. S. 149.
[184]) Ebd. S. 150; vgl. W. d. R. § 53.
[185]) Vgl. üb. d. Wund.
[186]) W. d. Chr. S. 183.
[187]) S. 184. üb. d. Wund. S. 1: „Je mehr ein Wunder der Vernunft widerspricht, je toller es ist, desto mehr entspricht es dem Begriffe des Wunders."
[188]) W. d. Chr. S. 185.

liche, nur ihrer Form nach eine übernatürliche, übersinnliche ist, ist keine andere Tätigkeit als die Einbildungskraft.[189])

Das Wunder ist eben als ein Ding der Einbildung[190]) so eindrucksvoll und wohltuend auf das Gemüt; denn die Phantasie ist die dem Gemüte zusagende Tätigkeit. Sie hebt alle Gesetze auf, welche das Gemüt als schmerzliche Schranken empfindet und gewährt so dem Menschen die unbeschränkte Befriedigung seiner subjektivsten Wünsche.[191]) „Das nordische Prinzip der Selbstentäußerung" fehlt dem Gemüt. „Der klassische Geist, der Geist der Bildung" ist der Geist, der die Gemütsansprüche und die Phantasietätigkeit bestimmt und beschränkt durch die Anschauung der Welt, durch die Notwendigkeit der Natur mit ihren Gesetzen. An Stelle dieses Geistes trat im Christentum der Geist unbeschränktester Subjektivität.[192])

Die Phantasietätigkeit, die sich im Wunder auswirkt, steht nicht, wie die Verstandesbetätigung im Gegensatze zum Gemüt, sondern in Harmonie mit ihm, denn sie empfängt ihre Motive vom Gemüt her. Das Wunder wirkt auf das Gemüt, weil es letztlich aus dem Gemüte entspringt.[193]) Die Phantasie spielt nur die Rolle der causa instrumentalis; das Wunder ist weiter nichts, als die Zaubermacht der Phantasie, die ohne Widerspruch jedes Verlangen des Herzens erfüllt.[194])

Das Wunder ist der charakteristischste Ausdruck des Glaubens. Ja der Glaube an Wunder ist das Wesen des Glaubens. Der Glaube ist aber nichts anderes als die Gewißheit von dem unbedingten Recht des Subjektiven gegenüber den Schranken der Natur und Vernunft. „Was objektiv das Wunder oder die Wundermacht, das ist subjektiv der Glaube — das Wunder ist das äußere Gesicht des Glaubens — der Glaube die innere Seele des Wunders — der Glaube das Wunder des Geistes, das Wunder des Gemüts, das sich im äußeren Wunder nur vergegenständlicht."[195]) Deshalb spielt auch

[189]) S. 184/185.

[190]) S. 186. Das Wunder ist undenkbar. „Was dem Menschen die Einbildung der Denkbarkeit des Wunders beibringt, ist, daß das Wunder als eine sinnliche Begebenheit vorgestellt wird und der Mensch daher seine Vernunft durch zwischen den Widerspruch sich einschiebende, sinnliche Vorstellungen täuscht . . . . . Die Verwandlung verhüllt den Widerspruch, weil die natürliche Vorstellung der Veränderung sich dazwischen einschiebt. Allein es ist ja keine allmähliche, keine natürliche, sozus. organische, sondern eine absolute, stofflose Verwandlung — eine reine Schöpfung aus nichts."

[191]) S. 187; vgl. Erläut. u. Ergänz. z. W. d. Chr., S. 29, 32; üb. Philos. u. Chr. S. 180; vgl. W. d. R. § 52.

[192]) S. 188.

[193]) S. 187.

[194]) S. 190.

[195]) S. 180.

die Phantasie die gleiche Rolle wie beim Wunder. Die an kein Naturgesetz gebundene Kraft des Glaubens ist die bergeversetzende Kraft der Phantasie. Und auch die Einbildungskraft ist nicht „derer Dinge, die man sieht, sondern derer, die man nicht sieht".[196])

Die Allmacht des Gemüts oder das Geheimnis des Gebets.

Unabtrennbar vom Glauben ist das Gebet; es gehört zum Glauben ebenso wesentlich wie das Wunder. Das Gebet ist das verlangte Wunder, das Wunder das erfüllte Gebet. Das Gebet ist eine Zwiesprache des Menschen mit seinem vergegenständlichten Herzen. Der allmächtige Gott, an den sich der betende Mensch wendet, ist nichts anderes als die Allmacht des Herzens, das jede Verstandesschranke durchbricht, jede Grenze der Natur überfliegt.[197]) All das, was über das Wesen des Glaubens und über die Vorsehung gesagt wurde, müßte hier nur wiederholt werden.

Das Geheimnis der Auferstehung und der übernatürlichen Geburt.

Nicht nur die praktischen Wunder, die unmittelbar das Wohl des Menschen betreffen, entspringen Gemütsbedürfnissen, sondern auch die theoretischen Wunder der Auferstehung und übernatürlichen Geburt. Der Mensch will nicht sterben, oder sehnt sich — auf höherer Stufe des Lebens — nach einem besseren Leben nach dem Tode. In der Vernunft kann er keine Gewißheit für sein persönliches Weiterleben finden. Er muß also seinen Herzenswunsch vergegenständlicht sehen als eine Tatsache: ein Toter, der kein gleichgültiger ist, sondern Urbild und Vorbild für alle Menschen, muß von den Toten auferstehen und so dem Menschen die Garantie für seine eigene Auferstehung geben. „Die Auferstehung Christi ist daher das befriedigende Verlangen des Menschen nach unmittelbarer Gewißheit von seiner persönlichen Fortdauer nach dem Tode — die persönliche Unsterblichkeit als eine sinnliche, unbezweifelbare Tatsache."[198])

Dem Christen genügte nicht die Unsterblichkeit des Geistes, die die Alten gelehrt hatten. Bei dieser Lehre war ja das Interesse der Persönlichkeit Nebensache. Aber gerade auf dieses Interesse kam es dem Christen an. Und dieses fand volle Bürgschaft erst in der *Auferstehung des Fleisches*. In dieser feiert das Christentum seinen höchsten Triumph über die erhabene, freilich abstrakte Geistigkeit und Objektivität der Antike.

Wie das Ende der Heilsgeschichte, die Auferstehung, nicht Geschichte darstellt, sondern einen erfüllten Wunsch, so ist es auch mit dem Anfang dieser Geschichte, der übernatürlichen Geburt, obwohl es sich hier nicht so sehr um das *Wohl* des Menschen handelt als vielmehr um ein absonderliches, subjektives Gefühl. Im Dogma

[196]) 20. Vorl. S. 230.
[197]) W. d. Chr. S. 178 f.
[198]) S. 191.

von der Geburt Christi durch eine Jungfrau vereinigt der Christ sein übersinnliches Ideal von der Jungfrauschaft mit dem natürlichen Gefühl für die Mutterliebe. Alles, was sein übernatürliches oder wider-natürliches Empfinden beleidigt, ist auf diese Weise ausgeschieden; das aber, von dem er sonst nur das eine oder das andere haben kann, Jungfrauschaft und Mutterschaft, wird vereint festgehalten.[199]) Daß das mit einem Widerspruch erkauft ist, macht dem subjektiven Menschen keine Sorgen; er richtet sich nicht nach den langweiligen Gesetzen der Logik, sondern allein nach seinem Gefühl und seiner Phantasie.

Das Geheimnis des christlichen Christus oder des persönlichen Gottes.

„Die Sehnsucht ist die Notwendigkeit des Gemüts." Die Sehnsucht des Gemüts geht aber auf einen persönlichen Gott; denn nur von einem persönlichen Gott kann der Mensch sich geliebt wissen, kann er die Erfüllung seiner Wünsche erhoffen. Die Unpersönlichkeit ist unempfindsam gegenüber menschlichen Bedürfnissen.

Zwar ist der Vater schon ein persönliches Wesen. Aber das ist er nur der Behauptung, nicht seinen Bestimmungen nach. Die plastische Persönlichkeit ist erst Christus. Denn zur lebendigen Persönlichkeit gehört die Gestalt, der Leib.[200]) Deshalb ist Christus erst der persönliche Gott, er der eigentliche Gott der Christen, „was immer wieder betont werden muß". Er erst befriedigt das Sehnen nach einem persönlichen Gotte, in ihm schauen wir kompendiarisch das Wesen der christlichen Religion, das Wesen der Religion überhaupt.[201])

„Gott als Gott ist noch das verschlossene, verborgene Gemüt"; das aufgeschlossene, offene Gemüt ist erst Christus. „In Gott verschweigt noch das Gemüt, was ihm auf dem Herzen liegt; es seufzt nur; aber in Christus spricht es sich vollkommen aus; hier behält es nichts mehr für sich zurück." Gott als Gott ist der Seufzer, d. h. der noch ängstliche Wunsch; im Seufzer zweifelt das Herz noch an der Berechtigung seiner Wünsche. Der Seufzer ist mehr Klage über das, was nicht ist, als Aussprache des Wunsches. Christus aber ist „der in Siegesgesang über seine Erfüllung übergangene Seufzer, die frohlockende Gewißheit des Gemüts von der Wahrheit und Wirklichkeit seiner in Gott verborgenen Wünsche".[202])

Gott zu sehen ist der größte Wunsch des Herzens. In Christus ist dieser Wunsch erfüllt. Er ist der persönlich bekannte Gott. Erst der von Angesicht zu Angesicht bekannte Gott nimmt uns jeden Zweifel darüber, ob er wohl ist und so ist, wie unser Herz sich ihn

[199]) S. 194.
[200]) S. 204; vgl. üb. Philos. u. Chr. S. 181.
[201]) W. d. Chr. S. 208; vgl. D. W. d. Gl. im Sinne Luth. S. 306.
[202]) W. d. Chr. S. 202.

vorstellt. Zwar ist schon Gott als Gott, sofern er Gebete erhört, an menschlichem Elend teilnimmt, ein menschliches Wesen; aber er ist doch noch nicht als wirklicher Mensch Gegenstand des religiösen Bewußtseins. „Erst in Christus ist daher der letzte Wunsch der Religion verwirklicht, das Geheimnis des religiösen Gemüts aufgelöst." Das Gleiche spricht auch die Religion aus, wenn sie sagt, daß in Christus zur Erscheinung gekommen sei, was Gott im Wesen ist.

In diesem Sinne kann man auch die Absolutheit der christlichen Religion behaupten: es ist nämlich das Ziel aller Religion, daß das Wesen des Menschen, das zunächst als Gott angeschaut wird, als Wesen des Menschen erkannt, als solches Gegenstand des Bewußtseins werde. Dieses Ziel erreicht die christliche Religion in der Menschwerdung Gottes.[203])

Die unmittelbare Einheit des Willens und der Tat, des Wunsches und der Wirklichkeit ist das höchste Gesetz des Gemütes. Dieses Gesetz erfüllt auf dem physischen Gebiete das Wunder, auf dem moralischen Gebiete Christus der Erlöser. Das Gesetz ist schon erfüllt, Gott ist schon versöhnt — Christus ist die Erfüllung des Gesetzes, des Menschen beschwichtigtes Gewissen, der Friede mit Gott;[204]) das heißt, in Christus findet der Wunsch Erfüllung, von den moralischen Übeln augenblicklich, d. h. auf subjektive, dem Gemüte zusagende Weise erlöst zu werden.[205])

So ist „Christus die Allmacht der Subjektivität, das von allen Banden und Gesetzen der Natur erlöste Herz, das mit Ausschluß der Welt nur auf sich allein konzentrierte Gemüt, die Erfüllung aller Herzenswünsche, die Himmelfahrt der Phantasie, das Auferstehungsfest des Herzens — Christus der Unterschied des Christentums vom Heidentum."[206])

Der Unterschied des Christentums vom Heidentum.

Im Christentum löst sich der Mensch aus dem Weltzusammenhange, zieht sich ganz auf sich zurück, auf sein Gemüt, auf seine vom Gemüt inspirierte Phantasie; hier fühlt er sich geborgen vor der Notwendigkeit der Natur, frei gegenüber allen Schranken der Objektivität. Die Heiden dagegen beschränkten und bestimmten ihr Gemüt durch die Anschauung der Welt. Der Christ verliert über dem Versunkensein in sich selbst die Welt aus den Augen; die Heiden entzückte das Universum so, daß sie den Menschen darüber vergaßen, daß sie ihn

[203]) S. 203; vgl. Erläut., Bemerk. u. Belegstell. z. W. d. Chr. S. 389: „Der Unterschied zwischen dem sohnerfüllten oder sinnlichen und dem sohnlosen oder sinnlichkeitslosen Gott ist nichts weiter als der Unterschied zwischen dem mystischen und rationellen, vernünftigen Menschen."

[204]) W. d. Chr. S. 199.

[205]) S. 201.

[206]) S. 209.

im Ganzen aufgehen sahen. Das Christentum isolierte den Menschen vom Zusammenhang mit dem Universum, das Heidentum betrachtete ihn nur im Zusammenhange mit diesem, im Zusammenhang mit anderen Menschen, mit einem Gemeinwesen.[207]) Es ordnete den einzelnen Menschen als einen Teil der Menschheit dem Ganzen unter; die Gattung galt ihm alles, das Individuum wenig; das Einzelne hatte nur Bedeutung als Teil der Gesamtheit. Das Christentum dagegen stellt das Individuum über die Gattung, kümmert sich nicht um die Gattung, opfert die Gattung dem Individuum auf.[208])

Aber der Mensch kann das Bewußtsein der Gattung nicht verlieren, denn das Selbstbewußtsein ist unzertrennlich an das Bewußtsein des andern gebunden. Kennt deshalb der Christ auch die Gattung nicht als Gattung, so kennt er sie doch vergegenständlicht als Gott.[209]) Denn der Begriff der Gottheit ist der Begriff der Menschheit. Alle Bestimmungen Gottes, die sich ja dadurch charakterisieren, daß alle Schranken und Mängel abgestreift sind, daß sie den Inbegriff der Vollkommenheit darstellen, sind Gattungsbestimmungen der Menschheit. Der einzelne Mensch ist beschränkt, aber die Menschheit ist unbeschränkt. Die Schranke des einzelnen ist nicht die Schranke der Gesamtheit.[210])

Gott ist der Begriff der Gattung, aber vorgestellt als Individuum. Eben wegen der Häufung alles dessen, was nur die Gattung besitzt, auf *ein* Wesen ist Gott von solcher Wirkungskraft auf Gemüt und Phantasie.

Gott ist *die* Liebe, *die* Tugend, *die* Schönheit, *die* Weisheit, er ist „der unendliche Umfang der Gattung als ein kompendiarischer Inbegriff". Der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen ist

---

[207]) S. 211; vgl. 25. Vorl. S. 300—302.

[208]) S. 216 f: „Die gänzliche Abwesenheit des Begriffs der Gattung im Christentum bekundet besonders die charakteristische Lehre desselben von der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen. Es liegt nämlich dieser Lehre die Forderung zugrunde, daß das Individuum nicht ein Individuum sein soll — eine Forderung, die aber selbst wieder zu ihrem Fundamente die Voraussetzung hat, daß das Individuum für sich selbst die erschöpfende Darstellung oder Existenz der Gattung ist. Es fehlt hier gänzlich die objektive Anschauung, das Bewußtsein, daß zur Vollkommenheit des Ich das Du gehört, daß erst die Menschen zusammen den Menschen ausmachen, die Menschen nur zusammen das sind und so sind, was und wie der Mensch sein soll und sein kann." Vgl. S. 222: „Der andere ist an und für sich der Mittler zwischen mir und der heiligen Idee der Gattung, ... meine Sünde ist schon dadurch in ihre Schranke zurückgewiesen, in ihr Nichts verstoßen, daß sie eben nur meine, eben deswegen noch nicht auch die Sünde des andern ist."

[209]) S. 219.

[210]) Grundsätze § 13. § 60: „Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); Mensch mit Mensch — die Einheit von Ich und Du ist Gott."

nur der Unterschied zwischen der Gattung und den Arten oder den Individuen.

Der Christ unterscheidet sich demnach dadurch vom Heiden, daß bei ihm das Individuum mit der Gattung gleichgesetzt wird, dem Individuum für sich selbst betrachtet das vollkommene Dasein der Gattung zuerkannt wird, mit einem Worte dadurch, daß er das menschliche Einzelwesen als absolutes, göttliches Wesen anschaut.[211])

Der klarste Ausdruck der unmittelbaren Einheit der Gattung und der Individualität im Christentum ist Christus. Er ist das Urbild der Menschheit, der Inbegriff aller moralischen und göttlichen Vollkommenheit, reiner, himmlischer, sündloser Mensch, „Gattungsmensch, ... aber nicht angeschaut als die Totalität der Gattung, der Menschheit, sondern unmittelbar als ein Individuum, als eine Person."[212])

Der christliche Himmel oder die persönliche Unsterblichkeit.

Das Wesen der uneingeschränkten, absoluten Persönlichkeit — nichts anderes drückt auch der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit aus. Dieser Glaube ist identisch mit dem Glauben an den persönlichen Gott. Der Unterschied zwischen Gott und Himmel besteht nur darin, daß „Gott der geistige Himmel, der Himmel der sinnliche Gott ist"; in dem absoluten Leben, welches als Himmel gedacht wird, ist nur in die Länge und Breite gezogen, was in dem absoluten Leben, welches als Gott gedacht ist, in einen Punkt zusammengedrängt ist.[213])

Gott ist als Verwirklicher der menschlichen Wünsche die Bürgschaft des Himmels, die Gewißheit der Seligkeit; er ist die Kraft, durch die der Mensch seine ewige Seligkeit erreicht.[214])

Gott ist der antizipierte Himmel. Jetzt ist Gott das Himmelreich, einst der Himmel Gott. „Gott ist nur der unentwickelte Himmel, der wirkliche Himmel der entwickelte Gott", „das aufgeschlossene Wesen Gottes", „die offenherzigste Aussprache der innersten Gedanken und Gesinnungen der Religion". Der Himmel ist der eigentliche Gott des Menschen.[215])

Wie der Glaube an Gott kein Glaube an ein *anderes* Wesen ist, sondern nur der Glaube an das von allen Schranken und Mängeln befreite *menschliche* Wesen, so ist auch der Glaube an das himmlische Leben kein Glaube an ein *anderes* Leben, sondern nur der Glaube an das von den Schranken und Mängeln befreite

---

[211]) W. d. Chr. S. 215.
[212]) Ebd.
[213]) S. 237 f., 239.
[214]) S. 238—240.
[215]) S. 237, 241 f.: „Nur die Pfiffigen unter den Christen denken und sagen gar nichts Bestimmtes über den Himmel oder das Jenseits überhaupt."

diesseitige Leben. Das, was hier als wahres Leben gilt, oder was man hier an wahrem Leben entbehrt, wird dort in unendlicher Dauer vorgestellt.[216])

Nur das kritische, ausscheidende Moment unterscheidet den Unsterblichkeitsglauben der Kulturvölker von dem Unsterblichkeitsglauben der unkultivierten Völker. Die Kulturlosen glauben geradezu an die Unendlichkeit dieses Lebens, sie haben noch kein Urteil darüber, was hier vergehen und was dort bestehen soll. Aber dieser Unterschied im Unsterblichkeitsglauben ist nichts anderes als der Unterschied zwischen der Kultur und der Unkultur überhaupt. Der Glaube der Unkultivierten ist ein Glaube ohne Urteil. Erst die Kultur ist kritisch.[217])

Der wesentliche Standpunkt der Religion.

Damit sind nun die wesentlichsten Dogmen des Christentums auf ihren eigentlichen Gehalt hin untersucht. Überall ergab sich für Feuerbach, daß das übernatürliche und übermenschliche Wesen Gottes zurückgeführt werden muß auf das menschliche Wesen. „Der Mensch ist der Anfang der Religion, der Mensch ist der Mittelpunkt der Religion, der Mensch ist das Ende der Religion".[218]) „Erst schafft der Mensch ohne Wissen und Willen Gott nach seinem Bilde, und dann erst schafft wieder dieser Gott mit Wissen und Willen den Menschen nach seinem Bilde."[219])

Weltanschauung der Religion ist die Anschauung vom praktischen oder subjektiven Standpunkt aus. Der praktische Standpunkt unterscheidet sich dadurch vom theoretischen Standpunkt, daß es sich diesem um die Sache handelt, jenem um die Person. Der praktische Standpunkt ist der Standpunkt des absoluten Partikularismus und Egoismus. Praktisch nämlich verhält sich der Mensch als einzelnes Subjekt, theoretisch als allgemeines Subjekt, praktisch, wenn er den Gegenstand sich unterwirft, theoretisch, wenn er sich dem Gegenstande unterwirft. „Praktisch" ist der „nur nach seinen Zwecken handelnde und die Welt nur in Beziehung auf diese Zwecke und Bedürfnisse, nicht an sich selbst betrachtende Mensch".[220])

Auf diesem Standpunkt ist der Zweck der Religion das Heil, die Seligkeit des Menschen. Gott ist nur die Garantie dafür, daß dieser Zweck erreicht werde. Der Gedanke des Heils des Menschen tritt in keiner Religion so stark hervor wie im Christentum.[221])

[216]) S. 248 f. 251 f. Ergänz. u. Erläut. z. W. d. R. S. 371 f.
[217]) W. d. Chr. S. 248.
[218]) S. 253.
[219]) S. 169.
[220]) S. 256; vgl. S. 254, 268.
[221]) S. 254.

2. Das unwahre, d. i. theologische Wesen der Religion.

Das Wesen der Religion ist also die unmittelbare, unwillkürliche, unbewußte Anschauung des menschlichen Wesens als eines anderen Wesens. Tritt aber die Religion aus der Unmittelbarkeit heraus, macht sie dieses Wesen zum Gegenstande der Reflexion, der Theologie, dann wird es eine Fundgrube von Widersprüchen und Sophismen.[222])

Damit stehen wir nun bei dem zweiten Teile der Beweisführung Feuerbachs gegen die Realität des Christentums (siehe S. 34).

Der Widerspruch in der Existenz Gottes.

Ein Begriff voll Widerspruch ist schon der Begriff der Existenz Gottes. Gottes Dasein ist ein geistiges. Aber geistiges Sein ist nur gedachtes Sein, geglaubtes Sein, kein reales Sein — und reales Sein ist kein geistiges Sein;[223]) wirkliches Sein gibt es nur als sinnliches Sein.

Gottes geistiges Sein ist ein Sein außer uns. Aber in dieser Vorstellung liegt schon der Begriff der Sinnlichkeit. Wenn die Theologie für das „außer uns" das „von uns Unabhängig- und Unterschiedensein" einsetzt, so setzt sie nur die Unklarheit an die Stelle der Klarheit, um im Dunkeln den unbequemen Folgerungen entgehen zu können. Der nicht ausweichende Ausdruck für Unterschiedensein ist allein Außerunssein. Diese Aussage des Außerunsseins streitet aber wider die Aussage des geistigen Seins.[224])

Wirkliches Sein beweist sich dadurch, daß es, unabhängig von der Selbstbestimmung, der Tätigkeit des Menschen, ihn unwillkürlich bestimmt; es ist, wenn es der Mensch auch gar nicht denkt oder fühlt.

Nun wird aber Gott nicht durch die Sinne wahrgenommen, er bestimmt also nicht den Menschen; während dieser von der übrigen Wirklichkeit zur Anerkennung ihres Daseins ganz unabhängig von seinem Willen gezwungen wird, existiert Gott für ihn nur, wenn er ihn denkt, an ihn glaubt. Gottes Sein ist also abhängig von dem Geglaubtwerden.

Gottes Sein ist ein widerspruchsvolles Mittelding zwischen sinnlichem Sein und Gedachtsein. Es ist ein sinnliches Sein, dem aber alle Bestimmungen der Sinnlichkeit fehlen. „Die Existenz Gottes hat das *Wesen* einer empirischen oder sinnlichen Existenz, ohne doch die *Wahrzeichen* derselben zu haben; sie ist *an sich* eine Erfahrungssache und doch in der Wirklichkeit kein Gegenstand der Erfahrung."[225])

---

[222]) S. 290.

[223]) S. 274; vgl. zu diesem und dem folgenden die einleitende Darstellung über Feuerbachs grundlegende philosophische Anschauungen.

[224]) S. 273.

[225]) S. 273; vgl. 13. Vorl. S. 148: Die Zweideutigkeit und mystische Unbestimmtheit, der Widerspruch zwischen Geist und Sinnlichkeit in der

Der Widerspruch zwischen einer zugleich sinnlichen, zugleich unsinnlichen Daseinsweise wird nur durch die Phantasie gelöst. Diese fügt nämlich zu dem Wesen der sinnlichen Existenz auch die Wahrzeichen, die Erscheinungen derselben.[226])

Aber die Vorstellung von dem Dasein Gottes ist nicht nur widerspruchsvoll, sondern auch überflüssig. Denn Gott als vollkommenes Wesen ist bedürfnislos. Bedürfnislose Existenz ist aber überflüssige Existenz. „Was frei ist von Bedürfnissen überhaupt, hat auch kein Bedürfnis der Existenz."[227])

Übersieht man aber, daß schon im Begriff des vollkommenen Gottes seine Überflüssigkeit gesetzt ist, läßt man das Dasein Gottes gelten, dann wird die Welt überflüssig. Denn das Dasein eines vollkommenen Wesens hebt die Notwendigkeit, den Grund eines unvollkommenen Wesens auf.[228]) So löst sich die ganze Vorstellung von dem Dasein eines Gottes in Widersprüche auf.

Der Widerspruch in der Offenbarung Gottes.

Eng verbunden mit der Vorstellung der Existenz ist die Vorstellung der Offenbarung. Denn die Offenbarung ist nur die Selbstbezeugung der Existenz Gottes.[229])

In der Offenbarung ist Gott der tätige, der Mensch der empfangende Teil. Aber Gott offenbart sich nur mit Rücksicht auf den Menschen. Sein Handeln ist also bestimmt durch den Menschen. „Es wird also in der Offenbarung der Mensch von sich als dem Bestimmungsgrund Gottes, als dem Gott Bestimmenden bestimmt, d. h. die Offenbarung ist nur die Selbstbestimmung des Menschen,

---

Vorstellung von Gott findet seine Erklärung darin, daß diese Vorstellung von der sinnlichen Existenz der wirklichen Dinge abgezogen ist. Notwendigerweise stellt sich dann immer wieder der abstrakten Existenz in der Vorstellung das Bild der sinnlichen Existenz unter. Ebd.: „Die Existenz, wie sie von Gott ausgesagt wird, ist die Existenz im allgemeinen, der Gattungsbegriff der Existenz, die von allen besonderen und individuellen Beschaffenheiten oder Bestimmungen abgesonderte Existenz." Ebd. S. 154: „Die Frage, ob ein Gott ist, ist keine andere Frage als: ob das Allgemeine eine Existenz für sich hat."

[226]) W. d. Chr. S. 276.

[227]) Vorl. Thesen S. 256/257.

[228]) 16. Vorl. S. 182 f.; ebd. S. 183: „Aus einem Gotte folgt nichts anderes; alles andere außer ihm ist überflüssig, eitel, nichtig; wie kann ich also aus ihm ableiten und begründen wollen?" Nur dann können wir einen vernünftigen Grund für das Dasein der Welt anführen, wenn wir erkennen, daß es keine Existenz außer der Natur gibt, wenn uns die Natur ein Letztes und Einziges ist, wenn wir also erkennen, daß „die Frage nach dem Grunde der Natur eins ist mit der Frage nach dem Grunde der Existenz." Vgl. W. d. R. § 48; § 16: Gott und Natur — da ist eines überflüssig. Ist nicht die Natur, sondern Gott unser Erhalter, so ist die Natur ein bloßes Versteckspiel der Gottheit und folglich ein überflüssiges Scheinwesen, gleichwie umgekehrt Gott ein überflüssiges Scheinwesen ist, wenn uns die Natur erhält.

[229]) W. d. Chr. S. 278, 301.

nur daß er zwischen sich, dem Bestimmten, und sich, dem Bestimmenden, ein Objekt — Gott, ein anderes Wesen — einschiebt."[230]) So vermittelt der Mensch durch die Vorstellung Gottes allein sein eigenes Wesen mit sich.

Die Offenbarung wird dem menschlichen Wissen und Meinen entgegengesetzt, in ihr erschließt sich ein verborgenes Wissen; gleichwohl aber ist sie bestimmt durch das menschliche Wesen. Die Offenbarung ist für die Fassungskraft des Menschen bestimmt. Was heißt das aber anderes, als daß alles, was aus Gott in den Menschen kommt, „das kommt nur aus dem Menschen in Gott an den Menschen, d. h. nur aus dem Wesen des Menschen an den bewußten Menschen".[231]) Der Gegensatz von menschlicher Vernunft und göttlicher Offenbarung ist nur eingebildet.

Der Widerspruch im Wesen Gottes.

Darin, daß der Mensch in der Religion sein eigenes Wesen als ein anderes, von ihm unterschiedenes, ja ihm entgegengesetztes Wesen anschaut, liegt die ganze Unwahrheit der Religion, ihr Widerspruch mit der Vernunft und Sittlichkeit.[232]) „Das oberste Prinzip, der Zentralpunkt der christlichen Sophistik ist der Begriff Gottes.[233])

Gott ist das allgemeine Wesen, die Idee des Wesens schlechtweg, und doch wird von ihm individuelle Persönlichkeit ausgesagt; Gottes individuelles Sein steht fest und doch soll seine Existenz eine geistige sein, d. h. ein Sein, das nicht als ein besonderes wahrnehmbar ist. „Im Soll wird immer geleugnet, was im Ist behauptet wird."[234])

Die Menschlichkeit Gottes gehört zu seinem Wesen, denn ein Gott, der sich nicht um die Menschen bekümmert, ist kein Gott. Gleichwohl aber heißt es, daß nur der Gott ein wahrer Gott ist, der selbständiges Dasein hat, außer dem Menschen, über dem Menschen als ein anderes Wesen. Wesentliche Gleichheit mit uns und wesentliche Unterschiedenheit von uns werden zugleich von Gott ausgesagt.[235])

Die Religion verheimlicht sich diesen Widerspruch dadurch, daß sie den Gedanken der Unerforschlichkeit Gottes dazwischenschiebt. Aber worin besteht das Geheimnis dieser Unbegreiflichkeit? Nur darin, daß eine natürliche Eigenschaft zu einer übernatürlichen Eigenschaft gemacht wird; so entsteht die Illusion, daß das göttliche

[230]) S. 281.
[231]) S. 282.
[232]) Auf Feuerbachs Angriffe auf die christliche Ethik haben wir innerhalb dieser Arbeit nicht einzugehen.
[233]) S. 289; vgl. Vorl. Thes. S. 253.
[234]) W. d. Chr. S. 289.
[235]) S. 290.

Wesen ein anderes als das menschliche Wesen und eben deswegen ein unbegreifliches ist.[236])

Auf der kindlichen Stufe der Religion ist die Unbegreiflichkeit Gottes nur ein affektvoller Ausdruck. Die ursprüngliche Religion kennt zwischen Gott und Mensch nur einen Unterschied der Quantität. Das gilt auch von den später metaphysisch verstandenen Eigenschaften. Die Unendlichkeit Gottes sagt nur, daß Gott alles hat, was der Mensch besitzt, nur im unendlichen Maße. Ewigkeit und Allgegenwart verneinen nicht die Existenz in der Zeit und im Raume, sondern nur die ausschließliche Beschränkung auf eine bestimmte Zeit und auf einen bestimmten Ort. Ebenso ist die Allwissenheit eine sinnliche Eigenschaft. Denn ihr Inhalt ist ein sinnliches Wissen. Nur ist die wesentliche Bestimmtheit des wirklichen, sinnlichen Wissens, das Außer- und Nacheinander, weggelassen. Für Gott ist alles auf einmal gegenwärtig, das Räumliche auf unräumliche, das Zeitliche auf unzeitliche Weise.[237])

Bei diesen Vorstellungen zeigt sich, wie Gott nichts anderes ist als das vergegenständlichte Wesen der Phantasie.[238]) Die Phantasie schwingt sich kühn über die als Schranke empfundene sinnliche Erfahrung. Sie hebt alle Dinge über ihre Grenzen hinaus und vergegenwärtigt sie in der „konfusen Vorstellung der Allheit".[239])

Dennoch besteht zwischen der Allwissenheit und dem beschränkten menschlichen Wissen nur ein quantitativer Unterschied — die Phantasie beseitigt nur die Schranke der Quantität. Das kann auch gar nicht anders sein; denn es wäre dem Menschen unmöglich, Gott Allwissenheit zuzusprechen, wenn diese dem menschlichen Verstande nicht vorstellbar wäre.[240])

Sobald aber die Reflexion, die Theologie, sich innerhalb der Religion ausbildet, wird der ursprünglich nur quantitative Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Wesen zu einem qualitativen erweitert. Was anfänglich ein affektvoller Ausdruck der Bewunderung war, wird nun eine objektive Beschaffenheit. Jetzt erst bildet sich die Unbegreiflichkeit im strengen Sinne heraus.[241])

Der allgemeinste und beliebteste Satz der Theologie in dieser Hinsicht ist, daß wir von Gott wohl das D a ß aber nicht das W i e begreifen. Klar und gewiß ist z. B., daß Gott die Welt aus nichts geschaffen hat; aber wie er das gemacht hat, das vermag sich der

[236]) Ebd.
[237]) S. 291.
[238]) Ebd.
[239]) S. 292.
[240]) Ebd.
[241]) S. 294.

menschliche Verstand nicht vorzustellen. „Das heißt: der Gattungsbegriff ist klar, gewiß, aber der Artbegriff ist unklar, ungewiß."[242])

Der Gattungsbegriff Tätigkeit wird von Gott ausgesagt; verneint aber wird jede Art der Tätigkeit. Gott hat nicht wie der Mensch dieses und jenes hervorgebracht, sondern alles. Damit ist die Frage nach dem Wie von vornherein abgewiesen. Jede Tätigkeit außer der göttlichen vollzieht sich an einem Stoff. Die Verschiedenheit dieses zu gestaltenden Stoffes bestimmt die Art der Tätigkeit. Jede Tätigkeit bringt also ihre Wirkungen auf bestimmte Weise hervor. Hier hat die Frage: wie entstand das? einen Sinn. Anders verhält es sich bei der Tätigkeit Gottes. Diese ist an keine Materie gebunden; es fällt also jede Näherbestimmung der Tätigkeit weg — und damit auch der Anlaß zu der Frage nach dem Wie dieser Tätigkeit. Gott hat alles hervorgebracht, d. h. das unbestimmte Ganze, wie es die Einbildungskraft zusammenfaßt, nichts Einzelnes, wie es den Sinnen gegenständlich ist.

Sofern das Ganze das Einzelne umschließt, hat Gott allerdings auch das Einzelne geschaffen. Aber er hat es nicht direkt hervorgebracht, nicht auf bestimmte Weise.[243])

Es bleibt nun freilich unerklärlich, wie aus dieser unbestimmten, allgemeinen Tätigkeit das Bestimmte, Einzelne hervorgegangen sein soll.[244]) Aber diese Unerklärlichkeit ist ja religiös notwendig. Sie ist es, die die Gleichheit der göttlichen Tätigkeit mit der menschlichen aufhebt.

Gott macht — macht nach seinem Willen: darin ist er eins mit dem Menschen. Aber sogleich wird diese Einheit wieder verneint, muß sie verneint werden, denn Gott soll ja ein anderes Wesen sein — er schafft, d. h. er macht etwas aus nichts. Mit dieser Vernichtung der Grundbestimmung des Machens bleibt aber

[242]) Ebd.

[243]) S. 296. Ebd.: „Nicht Gott hat den Diamanten hervorgebracht, sondern der Kohlenstoff."

[244]) Ebd.; vgl. S. 297: „Eine Flöte bringt nur Flötentöne, aber keine Fagott- oder Trompetentöne hervor. Wenn du einen Fagotton hörst, aber außer der Flöte von keinem anderen Blasinstrument je etwas gehört und gesehen hast, so wird es dir freilich unbegreiflich sein, wie aus der Flöte ein solcher Ton hervorkommen kann. So ist es auch hier, nur ist das Gleichnis insofern unpassend, als die Flöte selbst ein bestimmtes Instrument ist. Aber stelle dir, wenn es möglich, ein schlechthin universales Instrument vor, welches alle Instrumente in sich vereinigt, ohne selbst ein bestimmtes zu sein, so wirst du einsehen, daß es ein törichter Widerspruch ist, einen bestimmten Ton, der nur einem bestimmten Instrumente angehört, von einem Instrument zu verlangen, von dem du eben das Charakteristische aller bestimmten Instrumente weggelassen." Vgl. W. d. R. § 6, § 7: „Die allgemeine Ursache ist ohne Unterschied ebensogut die Ursache des menschenfreundlichen Hundes als des menschenfeindlichen Wolfes."

nur eine inhaltslose Vorstellung übrig. Die Denkbarkeit, die Vorstellbarkeit ist erschöpft. „Der Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Bestimmung ist in Wahrheit ein Nichts, ein nihil negativum des Verstandes."[245])

Mit den anderen Bestimmungen Gottes ist es ebenso. Gott ist Liebe, doch nicht menschliche Liebe; Verstand, doch nicht menschlicher Verstand. Aber wie soll man sich diese Liebe und diesen Verstand vorstellen? Es gibt der Art nach nur einen Verstand, den Verstand eben, der sich im Menschen betätigt. Ein im Wesen anderer Verstand ist unvorstellbar. Man kann allerdings den Verstand an sich denken, d. h. frei von zufälligen Schranken; aber auch dieser Verstand ist seinem Wesen nach kein anderer als menschlicher Verstand. Die religiöse Reflexion „vernichtet nun gerade die Bestimmtheit, welche etwas zu dem macht, was es ist".[246])

Dieser Machtspruch der Reflexion, der eine natürliche Qualität einfach dadurch als eine übernatürliche erklärt, daß er ihr die Bestimmtheit nimmt, ist aber nicht das einzige Mittel, sich die Gleichheit des göttlichen und menschlichen Wesens aus dem Sinne zu schlagen; das andere, mit dem ersten immer verbundene Mittel ist die Vorstellung der Persönlichkeit Gottes; denn Persönlichkeit ist Selbständigkeit. Aber in den Beziehungen der göttlichen Persönlichkeit zur menschlichen Persönlichkeit verrät sich doch wiederum die Einheit göttlichen und menschlichen Wesens.

Gott ist das Urbild, der Mensch das Ebenbild, Gott ist der Vater, der Mensch das Kind.[247])

Aber nur scheinbar kann durch diese Vorstellungen die Selbständigkeit Gottes gewahrt werden. In der Liebe gibt der Mensch seine Selbständigkeit auf; er lebt sein Leben im Geliebten. „Wer, wie der religiöse Gott, von Herzensgrund aus Vater ist, hat in seinem Kinde selbst sein Leben und Wesen".[248])

Ebenso steht es mit der Vorstellung von Urbild und Ebenbild. Die Ähnlichkeit zwischen lebendigen Wesen hat ihren Grund in Verwandtschaft. „Die Ähnlichkeit ist nur die in die Sinne fallende Verwandtschaft." Je größer die Ähnlichkeit zwischen zwei Wesen, desto weniger unterscheiden sie sich. Der höchste Grad der Ähnlichkeit ist dann erreicht, wenn zwei Wesen dasselbe ausdrücken, so daß sie nur dadurch, daß sie eben zwei Wesen sind, sich voneinander unterscheiden. Auch zwischen Gott und Mensch läßt sich die Ähnlichkeit bis zur Gleichheit gesteigert denken — wenn auch erst im Jenseits; aber was einst der Mensch wird, das gehört auch jetzt schon zu seinem Wesen.

[245]) S. 299.
[246]) Ebd.
[247]) S. 301.
[248]) S. 302.

So weisen also die Vorstellungen über die Beziehungen Gottes zum Menschen selbst auf die Identität des göttlichen und des menschlichen Wesens hin.

Der Widerspruch in der Trinität.

Die religiöse Reflexion begnügt sich nicht damit, das menschliche Wesen überhaupt zu personifizieren, sondern sie stellt auch die Unterschiede, die innerhalb dieses Wesens bestehen, wieder als Personen dar. Die Unterschiede werden zu Unterschiedenen.[249])

Soll aber das non tres dii, sed unus deus gewahrt bleiben, dann muß das Fürsichsein und Außereinandersein der Personen in Gott verneint werden. Damit aber fällt wieder das wesentliche Merkmal der Personen. Ihre Selbständigkeit geht unter in der Einheit des Seins. Sie werden zu bloßen Relationen. „Die göttlichen Personen unterscheiden sich nur dadurch von einander, wodurch sie sich gegenseitig aufeinander beziehen"; so unterscheidet nur die abstrakte Vaterschaft die Person des Vaters von der Person des Sohnes und des Geistes, die Sohnschaft die Person des Sohnes von Vater und Geist.[250])

Aber dennoch sollen diese Relationen wiederum nicht bloße Relationen, Unselbständigkeiten sein, sondern Selbständigkeiten, wirkliche Personen. So endet alles in einem unlöslichen Widerspruch.

Der Widerspruch in den Sakramenten.

Wie das objektive Moment der Religion, der Gegenstand der Religion, Gott, voller Widersprüche ist, so auch die subjektiven Momente der Religion. Diese sind Glaube und Liebe und, sofern sich die Religion in einem Kultus darstellt, die Sakramente der Taufe und des Abendmahles.[251])

Wir betrachten zunächst die Sakramente. Was bisher als charakteristischer Widerspruch in den religiösen Aussagen über Gott herausgearbeitet wurde, das begegnet uns auch wieder in der Vorstellung von den Sakramenten. „Das Objekt oder Subjekt in der religiösen Syntax ist immer ein wirkliches menschliches oder natürliches Subjekt oder Objekt, aber die nähere Bestimmung, das wesentliche Prädikat dieses Subjektes, wird verneint. Das Subjekt ist ein sinnliches, das Prädikat ist ein nichtsinnliches, d. h. diesem Subjekt widersprechendes."[252])

Das Wasser der Taufe ist natürliches Wasser nur zum Schein; als lavacrum regenerationis hat es hyperphysische Kraft. Dennoch aber hat die natürliche Qualität des Wassers für sich selbst Bedeutung; denn nur mit dem Wasser verbindet sich die übernatürliche Wirkung der Taufe.[253])

[249]) S. 312 f.
[250]) S. 315.
[251]) S. 317.
[252]) S. 323.
[253]) S. 318.

Das Wasser wird durch seine Reinheit und Klarheit das Bild von dem fleckenlosen Wesen des göttlichen Geistes. Wegen dieser seiner natürlichen Beschaffenheit wird es also Organ oder Mittel des heiligen Geistes. Es hat also für sich selbst Bedeutung; aber nun erhält es doch wieder durch den heiligen Geist eine über seine Natur hinausgehende Wirkung; dadurch wird die natürliche Qualität wieder gleichgültig, denn es läßt sich nicht einsehen, warum sich diese Wirkung gerade nur mit dem Wasser verbindet.[254])

Materialismus und Spiritualismus sind die beiden einander widersprechenden Elemente in der Sakramentslehre.[255])

Beim Abendmahl tritt dieser Widerspruch besonders scharf hervor. Der Gegenstand des Sakraments ist ein wirklicher Leib — aber ohne die Wirkung eines wirklichen Leibes. Ein wirklicher Leib unterscheidet sich ja nur dadurch von einem eingebildeten, daß er leibliche d. h. unwillkürliche Wirkungen hervorbringt. Die Wirkung des Abendmahlsgenusses ist dagegen abhängig von der Gesinnung des Genießenden.[256]) Aber wozu ist noch ein äußerer Gegenstand notwendig, wenn der Glaube erst das Brot zum wirksamen Leibe macht?[257]) Dann bringt ja der Glaube die Wirkung des Leibes auf den Menschen hervor. Wenn das Abendmahl nichts wirkt ohne die gläubige Gesinnung, so liegt in dieser allein die Wirksamkeit und damit die Realität. Denn nur was wirkt, ist auch. „So wird also auch hier das religiöse Subjekt von sich selbst wie von einem andern Wesen vermittels der Vorstellung eines eingebildeten Objektes affiziert, bestimmt."[258])

Aber obwohl das Sakrament nun nichts wirkt ohne die Gesinnung, so wird doch wieder seine Realität und Selbständigkeit gegenüber dem menschlichen Wesen behauptet; die wahre Sache, der Glaube wird zu einer Nebensache, zu einer Bedingung, die eingebildete Sache aber zur Hauptsache: das ist die Sophistik der Abendmahlslehre.[259])

Das Geheimnis des Abendmahls ist in zugespitzter Form das Geheimnis des Glaubens: es ist die Macht der Phantasie, welche das

[254]) S. 319.
[255]) S. 322.
[256]) S. 323.
[257]) S. 324.
[258]) S. 329.
[259]) S. 330. Anmerkungsweise kommt noch folgender Gedanke zum Ausdruck: „Gott ist das Mittel der menschlichen Existenz und Seligkeit. Diese religiöse Wahrheit, gesetzt als Gegenstand des Kultus, als sinnliches Objekt, ist das Abendmahl. Im Abendmahl . . . . . erklärt er (der Mensch) durch die Tat des mündlichen Essens und Trinkens Gott für ein bloßes Lebensmittel des Menschen. Hier ist der Mensch als der Gott Gottes gesetzt — das Abendmahl daher der höchste Selbstgenuß der menschlichen Subjektivität."

Wirkliche zum Unwirklichen, das Unwirkliche zum Wirklichen macht. Die scholastische Anschauung, wonach wohl die Accidenzen von Brot und Wein vorhanden, der Substanz nach aber Fleisch da ist, ist nur der abstrakte Ausdruck für die Überzeugung des Glaubens gegenüber der stärksten Sinnenwahrheit.[260])

Der Widerspruch von Glaube und Liebe.

Die Sakramente versinnlichen den für den Glauben charakteristischen Widerspruch von Spiritualismus und Materialismus, Subjektivismus und Objektivismus. Die spiritualistischen, subjektiven Momente bei den Sakramenten sind der Glaube und die Liebe.

Ihre Untersuchung ergibt, daß sie nicht nur im Widerspruche zu dem objektiven Gegenstande des Sakramentes stehen, sondern daß sie auch untereinander in ihren Tendenzen sich gegenseitig ausschließen.

Käme nämlich die Liebe in der Religion allein zur Herrschaft, dann würde durch sie bald das geheime Wesen der Religion, die Identität Gottes mit dem Menschen, ins Bewußtsein treten. Das ist aber unmöglich, solange der Glaube herrscht. Er ist es, der das offenbare, bewußte Wesen der Religion, die Unterschiedenheit Gottes vom Menschen, festhält.[261])

Die Liebe identifiziert Gott und den Menschen, denn sie schaut in Gott das mit dem Menschen mitfühlende, also wesensgleiche Wesen. Der Glaube trennt Gott vom Menschen, denn er sieht in Gott ein unendliches, dem Menschen unbegreifliches, also wesensfremdes Wesen.

Weil nun aber Gott nichts anderes ist als der mystische Gattungsbegriff der Menschheit, so ist die Vereinheitlichung Gottes mit dem Menschen gleichzeitig eine Verbindung des Menschen mit dem Menschen, die Trennung Gottes vom Menschen zugleich eine Trennung des Menschen vom Menschen.[262])

Der Glaube ist seinem Wesen nach ausschließend. Er behauptet, im Besitz einer besonderen Offenbarung Gottes zu sein. Er hat also eine Wahrheit, die auf natürlichem Wege, also für die Allgemeinheit, nicht zu erreichen ist. Dieses muß ihm mit Notwendigkeit den Charakter der Ausschließlichkeit geben.[263])

Der Glaube erzeugt in dem Menschen mit dem Bewußtsein um einen eigentümlichen Besitz das Gefühl des Besonderen gegenüber den anderen Menschen, den Ungläubigen; er macht also den Menschen hochmütig. Der Hochmut des Glaubens unterscheidet sich aber dadurch von dem natürlichen Hochmut, daß er — entsprechend dem charakteristischen Prinzip der Religion, wonach sie das natürliche

[260]) S. 325.
[261]) S. 331.
[262]) S. 332.
[263]) S. 333.

Aktiv in ein Passiv verwandelt — seine Besonderheit ableitet von einer Person, die ihn bevorzugt, von Gott. „Der Heide erhebt sich, der Christ fühlt sich erhoben." „Die Demut des Gläubigen ist ein umgekehrter Hochmut — ein Hochmut, der aber nicht den Schein, das äußere Kennzeichen des Hochmutes hat."[264])

Der Glaube scheidet zwischen Wahrheit und Irrtum. Sich selbst eignet er die Wahrheit zu, denn was er besitzt, ist ja Offenbarung Gottes. Das Bekenntnis dazu ist also notwendig verbunden mit der Abweisung alles dessen, was dieser „Offenbarung" widerspricht. So macht der Glaube den Menschen intolerant, borniert und raubt ihm die Freiheit und Fähigkeit, eine andere Anschauung richtig zu werten.[265])

Ja der Glaube geht notwendig in Haß und Verfolgung über, wenn ihm nicht eine fremde Macht, die Liebe, entgegentritt. Denn wer sich nicht dem Glauben unterwirft, ist ein Feind Gottes. Die Ehre Gottes aber verlangt es, daß man seine Feinde bekämpfe. Die Greuel der Religion sind aus dem Glauben entsprungen, sie gehören zum Wesen der Religion.[266])

Zwischen dem Glauben und den moralischen Pflichten besteht kein innerer Zusammenhang; denn die Liebe zum Menschen wird der Ehre Gottes aufgeopfert. Bestände eine innere Verbindung zwischen Glaube und Liebe, dann brauchte vom Glauben nicht erst gefordert werden, daß er gute Werke schaffe, daß er in der Liebe tätig sei.[267])

Wenn die Tendenzen des Glaubens glücklicherweise nicht rein zur Auswirkung kommen, so liegt das daran, daß ihnen eine entgegengesetzte, tief im menschlichem Wesen wurzelnde Macht entgegenwirkt: die Liebe.

Wie der Glaube an sich lieblos ist, so ist die Liebe an sich ungläubig. Die Liebe will nichts Besonderes für sich, sie geht auf Gemeinschaft, nicht auf Absonderung. Deshalb kann sie auch anderes Wesen verstehen und vermag selbst noch im Irrtum die Wahrheit zu entdecken. Die Liebe verfolgt nicht und verdammt nicht. „Der Glaube hat die Hölle erfunden, nicht die Liebe."[268])

---

[264]) S. 335.
[265]) S. 334.
[266]) S. 348, 344 f.; vgl. D. W. d. Gl. im Sinne Luthers S. 406 ff.
[267]) W. d. Chr. S. 350.
[268]) S. 344. Vgl. S. 356: „Die Liebe ist das universale Gesetz der Intelligenz und Natur — sie ist nichts anderes, als die Verwirklichung der Einheit der Gattung auf dem Wege der Gesinnung." „Die Liebe kann sich nur gründen auf die Einheit der Gattung, die Intelligenz, auf die Natur der Menschheit; nur dann ist sie eine gründlich geschützte, verbürgte, freie Liebe. Denn sie stützt sich auf den Ursprung der Liebe, aus dem selbst die Liebe Christi stammte."

Aber die Liebe hat nicht vermocht, die Hölle zu überwinden, denn sie konnte nicht den Glauben überwinden.[269]) Ja, die Liebe ist vielmehr dem Glauben untergeordnet worden. „Die Liebe ist nur die exoterische, der Glaube die esoterische Lehre des Christentums — die Liebe nur die Moral, der Glaube aber die Religion der christlichen Religion."[270])

Wir sind am Ende unserer Darstellung angelangt. Feuerbach glaubt bewiesen zu haben, daß das Christentum sich in lauter Widersprüche auflöst, wenn man daran festhält, daß sein Inhalt eine überweltliche Wirklichkeit darstellt. Diese Widersprüche werden erst dann verschwinden, wenn man einsehen gelernt hat, daß der Inhalt und Gegenstand der Religion ein durchaus menschlicher ist, wie das früher dargelegt wurde.[271]) Dann werden auch die Kräfte, die das religiöse Leben jetzt der Menschheit entwendet, frei werden und in den Dienst der Menschheit treten. Eine neue Periode der Weltgeschichte wird damit anbrechen.[272])

In einer Schlußanwendung versucht Feuerbach noch zu zeigen, wie die Illusion der Religion den Wahrheits- und Tugendsinn verletzt; den Wahrheitssinn dadurch, daß sie den Menschen über sein eigenes Wesen hinwegtäuscht, ihn sein Wesen als ein anderes Wesen sich entgegensetzen lehrt, den Tugendsinn dadurch, daß sie der Moral den Grund in sich selbst nimmt, damit ihre innere Notwendigkeit vernichtet und sie der bodenlosen Willkür der Religion preisgibt.

Wir brauchen diese beiden Punkte nur anzudeuten. Der erste erledigt sich von selbst, sobald man nicht den Illusionsstandpunkt teilt, der zweite fällt über den Rahmen unserer Arbeit hinaus, gehört in die Prinzipienfragen der christlichen Ethik.[273])

---

[269]) S. 355.
[270]) S. 353.
[271]) Vorl. Thes. S. 244, S. 252.
[272]) W. d. Chr. S. 361/362.
[273]) F. hat an den beiden Sakramenten gezeigt, wie man den wahren natürlichen Gehalt einer religiösen Vorstellung aus allem Mystischen, übernatürlichen, Unwahren herausheben und ihn für den Menschen der neuen Weltperiode fruchtbar machen kann. Nur der Vollständigkeit halber sei dieser Versuch hier noch anmerkungsweise angeführt.

a) Die Taufe: „Die Taufe soll uns darstellen die wunderbare, aber natürliche Wirkung des Wassers auf den Menschen. Das Wasser hat in der Tat nicht nur physische, sondern eben deswegen auch moralische und intellektuelle Wirkungen auf den Menschen . . . . im Wasser sieht er und denkt er klarer. Er fühlt sich freier; es löscht die Glut der Begierde." „Das Wasserbad ist gleichsam ein chemischer Prozeß, in welchem sich unsere Ichheit in dem objektiven Wesen der Natur auflöst. Der aus dem Wasser emportauchende Mensch ist ein neuer, wiedergeborener Mensch . . . Die Taufe als ein einmaliger Akt ist entweder ein

ganz nutzloses, bedeutungsloses oder, wenn mit ihr reale Wirkungen verknüpft werden, ein abergläubisches Institut. Ein vernünftiges, ehrwürdiges Institut ist sie dagegen, wenn in ihr die moralische und physische Heilkraft des Wassers, der Natur überhaupt, versinnlicht und gefeiert wird." (S. 367 f.)

b) Das Abendmahl: „Wenn wir im Wasser erklären: der Mensch vermag nichts ohne Natur, so erklären wir durch Wein und Brot: die Natur vermag nichts, wenigstens Geistiges, ohne den Menschen . . . . . (Wein und Brot sind ihrer Materie nach Natur-, ihrer Form nach Menschenprodukte). Wein und Brot sind übernatürliche Produkte im allgemein gültigen und wahren, der Vernunft und Natur nicht widersprechenden Sinn . . . . . Das Fest der Wassertaufe flößt uns Dankbarkeit gegen die Natur ein, das Fest des Brotes und Weines Dankbarkeit gegen den Menschen . . . . . Essen und Trinken ist in der Tat ein religiöser Akt. Denke daher bei jedem Bissen Brot, der dich von der Qual des Hungers erlöst, bei jedem Schluck Wein, der dein Herz erfreut, an den Gott, der dir diese wohltätigen Gaben spendet — an den Menschen. Aber vergiß nicht über der Dankbarkeit gegen den Menschen die Dankbarkeit gegen die Natur, vergiß nicht, daß der Wein das Blut der Pflanze und das Mehl das Fleisch der Pflanze ist, welches dem Wohl deiner Existenz geopfert wird." (S. 369 f.)

Lebenslauf.

Am 8. März 1887 wurde ich, Olga Tugemann, zu Reichenberg in Böhmen geboren als Tochter des Kaufmannes Gottfried Tugemann und seiner Frau Olga geb. v. Auftel. Bis zum 14. Jahre besuchte ich die Volks- und Bürgerschule meiner Heimatstadt. Vom 16. Jahre an erhielt ich $2^1/_2$ Jahre Privatunterricht in den Gymnasialfächern und besuchte dann noch $1^1/_2$ Jahre das Mädchengymnasium in Wien. Nach bestandener Reifeprüfung wandte ich mich zunächst dem medizinischen Studium zu, ging aber bald zur Theologie über. Diesem Studium widmete ich mich an den Universitäten Zürich, Berlin und Leipzig.